

*Mitteilungen des Seminars für
Orientalische Sprachen an der ...*

Friedrich-Wilhelms-Universität
Berlin. Seminar für Orientalische Sprachen

781 : 9-10
5

~~11.1.26.3~~
Jpri

HARVARD COLLEGE LIBRARY



E.G. STILLMAN, '08, M.D.

JAPANESE

COLLECTION



Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen

an der Königlichen
Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Berlin

Herausgegeben von dem Direktor
Prof. Dr. Eduard Sachau
Geh. Ober-Regierungsrat



JAHRGANG IX
ERSTE ABTEILUNG: OSTASIATISCHE STUDIEN

Berlin 1906
Kommissionsverlag von Georg Reimer

Jp 11

HARVARD COLLEGE LIBRARY
GIFT OF
ERNEST GOODRICH STILLMAN
1937

Mitteilungen
des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin
Erste Abteilung



Ostasiatische Studien

Redigiert von
Prof. Dr. R. Lange und Prof. Dr. A. Forke

1906

Berlin
Kommissionsverlag von Georg Reimer

Inhalt.

	Seite
Seminarchronik für die Zeit vom Oktober 1905 bis August 1906	I
Eine Reise in Szechuan von Chungking über Land nach Chengtu, Yachou, Chiating und Suifu. Von Dr. Betz (mit zwei Tafeln)	1
Grammatik der Ponapesprache. Von Reg.-Arzt Dr. Girschner	73
Woher kommt der Name des Siromes Jangtsekiang? Von P. Albert Tschepé	127
Die Ebene von Sclanghai (oder richtiger von Sou-tcheou). Von P. Albert Tschepé	131
Der Nan-kiang 南江. Eine geographisch-historische Studie. Von P. Albert Tschepé	134
Was das Volk lesen soll. Von Kao Pu Ying und Ch'en Pao Ch'üan ver- faßt im Auftrage des Provinzialschulkollegiums von Chihli im Übersetzungs- amt, im 31. Jahre Kuanghsü = 1905. Übersetzt von Dr. Siebert	147
Einige Bemerkungen zum Studium des Samoanischen. Von W. Planert	168
Der Chaifi. Ein Märchen von den Marianen. Erzählt von Georg Fritz	178
Lun-Hêng. Selected Essays of the Philosopher Wang Ch'ung. Translated from the Chinese and annotated by Alfred Forke (Part I)	181
Neuere Versuche mit chinesischer Buchstabenschrift. Von A. Forke	401
Se Wang Mu. Von A. Forke	409
Bücherschau. P. Joseph Hesser, S. V. D. Chinesische Grammatik für Deutsche, zur Erlernung der chinesischen Sprache. Yentschoufu 1905. Druck der Katholischen Mission. — Studien und Schilderungen aus China. Nr. 1. Der Tai-schan. P. A. Tschepé S. J. Besprochen von A. Forke	418

Seminarchronik für die Zeit vom Oktober 1905 bis August 1906.

Das Seminar zählte:

- a) im Wintersemester 1905/06: 303 Mitglieder — darunter 9 Post- und 8 Eisenbahnbeamte als Mitglieder des Kursus behufs Ausbildung im praktischen Gebrauch der russischen Sprache — und 29 Hospitantinnen. An dem für Kaufleute und Bankbeamte eingerichteten Kursus im Chinesischen nahmen 14, im Russischen 64, im Spanischen 59 und an der Vorlesung über Konsular- und Kolonialrecht 33 Personen teil. Gesamtzahl der Seminarbesucher: 479 Personen.
- b) im Sommersemester 1906: 203 Mitglieder — darunter 8 Post- und 5 Eisenbahnbeamte als Mitglieder des Kursus behufs Ausbildung im praktischen Gebrauch der russischen Sprache — und 10 Hospitantinnen. An dem für Kaufleute und Bankbeamte eingerichteten Kursus im Chinesischen nahmen 5, im Russischen 10, im Spanischen 6 Personen teil. Gesamtzahl der Seminarbesucher: 242 Personen.

Der Lehrkörper bestand:

- a) im Wintersemester 1905/06 aus 27 Lehrern und 12 Lektoren.

Mit Beginn des Semesters wurde ein Parallelkursus im Japanischen eingerichtet, welcher den Herren H. Plant und Dr. Ichikawa übertragen wurde. Ferner traten an Stelle des ausgetretenen Suaheli-Lektors Mtoro die Lehrgehilfen Suedi bin Farjallah und Tabu bin Uledi aus Bagamoyo in den Seminardienst. Die durch den Tod von Professor Mitsotakis freigewordene Lehrerstelle für Neugriechisch wurde durch den Lehrer des Türkischen, Herrn Professor Dr. Foy, nebenamtlich verwaltet. Zu Anfang des Jahres 1906 übernahm für den beurlaubten Lektor Sid Abd el-Wahhab Bu-Bekr Herr Privatdozent Dr. G. Kampffmeyer aus Halle den Unterricht in der marokkanischen

Klasse, und Herr P. Klentze für den erkrankten Lehrer des Russischen den Unterricht in der russischen Klasse. Zu gleicher Zeit wurde dem rumänischen Professor, Herrn Dr. Tiktin im Einverständnis mit dem Preußischen Unterrichtsministerium und der königlich rumänischen Regierung der Unterricht im Rumänischen am Seminar übertragen. Der von Seiner Exzellenz dem Herrn Minister der geistlichen, Unterrichts- und Medizinal-Angelegenheiten zur Abhaltung einer Vorlesung über Kolonial- und Konsularrecht ermächtigte Kaiserliche Wirkliche Admiralitätsrat Herr Professor Dr. Köbner hält seit Ende des Semesters seine Vorlesungen in der Universität.

b) im Sommersemester 1906 aus 30 Lehrern und 12 Lektoren.

Zu Anfang des Semesters übernahm Herr Professor Dr. A. Rambeau, welcher bis Ende März 1906 der Missouri-University in St. Louis angehört hatte und einem Rufe der hiesigen Universität als Dozent für romanische Sprachen gefolgt war, die durch den Tod des Professors Lentzner am Seminar freigewordene Lehrerstelle für Englisch und Herr Professor Dr. J. Kalitsunakis die durch den Tod des Professors Mitsotakis freigewordene Lehrerstelle für Neugriechisch. Zu gleicher Zeit trat Herr Wirklicher Legationsrat Dr. Schnee als Lehrer für die wirtschaftlichen Verhältnisse in den Kolonien in den Lehrkörper des Seminars, und Herr Professor Dr. Darmstaedter übernahm nach seiner Rückkehr von seinem Urlaub aus den Vereinigten Staaten seine angekündigte Vorlesung über die wirtschaftliche Geschichte Nordamerikas. Mit Ende des Semesters traten der Missionar D. Westermann und sein Gehilfe G. Anipatse, welche mit der Erteilung von Ephe-Unterricht am Seminar beauftragt waren, sowie Herr Konsul a. D. R. de Palacios, welchem ein Kursus im Spanischen übertragen war, aus dem Lehrkörper des Seminars. Von den Dozenten des Seminars erhielten die folgenden Herren preußische Ordensauszeichnungen: der Lehrer des Chinesischen, Herr Professor Dr. A. Forke, und der Lehrer des Türkischen, Herr Professor Dr. K. Foy, den Roten Adlerorden IV. Klasse sowie der Lektor des Arabisch-Marokkanischen, Herr Abdel-Wahhab Bu-Bekr, den Kronenorden IV. Klasse. Der Bibliothekar, Herr Professor Dr. J. Lippert, wurde von dem französischen Unterrichtsminister zum „Officier d'Académie“ ernannt.

Der Seminarunterricht erstreckte sich:

a) im Wintersemester 1905/06

auf 21 Sprachen:

Chinesisch, Japanisch, Arabisch (Syrisch, Ägyptisch, Marokkanisch), Amharisch, Äthiopisch, Persisch, Türkisch, Suaheli, Guzerati, Hindustani, Haussa, Bantu-Lautlehre, Herero, Duala, Ephe, Englisch, Französisch, Neugriechisch, Rumänisch, Russisch und Spanisch

und 6 Realienfächer:

wissenschaftliche Beobachtungen auf Reisen, Tropenhygiene, tropische Nutzpflanzen, Landeskunde von Deutsch-Ostafrika, Landeskunde der deutschen westafrikanischen Kolonien sowie Kolonial- und Konsularrecht;

b) im Sommersemester 1906

auf 21 Sprachen:

Chinesisch, Japanisch, Arabisch (Syrisch, Ägyptisch, Marokkanisch), Amharisch, Äthiopisch, Persisch, Türkisch, Suaheli, Guzerati, Hindustani, Haussa, Bantu-Lautlehre, Herero, Duala, Ephe, Englisch, Französisch, Neugriechisch, Rumänisch, Russisch und Spanisch

und 6 Realienfächer:

wissenschaftliche Beobachtungen auf Reisen, Tropenhygiene, tropische Nutzpflanzen, Landeskunde von Deutsch-Ostafrika, Landeskunde der deutschen westafrikanischen Kolonien, wirtschaftliche Geschichte Nordamerikas.

Der Unterricht wurde erteilt:

a) im Wintersemester 1905/06 zwischen 8 Uhr morgens und 9 Uhr abends.

b) im Sommersemester 1906 zwischen 7 Uhr morgens und 9 Uhr abends;

Ferienkurse fanden während der Herbstferien 1905 vom 15. September bis 14. Oktober und während der Osterferien 1906 vom 15. März bis zum 14. April statt.

Zu außerstatutenmäßigen Terminen im November 1905 und Februar 1906 sowie zum statutenmäßigen Termin im Sommer 1906 brachten die nachstehend verzeichneten Mitglieder des Seminars durch Ablegung der Diplomprüfung vor der Königlichen Diplom-Prüfungskommission ihre Seminarstudien zum vorschriftsmäßigen Abschluß:

1. Nikolaus Möhring, Referendar, im Chinesischen;
2. Fritz Holzhauer, Referendar, im Chinesischen;

IV

3. Alex Tigges, Referendar, im Chinesischen;
4. Gerhard Bork, stud. jur., im Chinesischen;
5. Hans Bragard, stud. jur., im Chinesischen;
6. Erich Kleinschmidt, Referendar, im Chinesischen;
7. Franz Kuhn, stud. jur., im Chinesischen;
8. Rudolf Pachten, Oberleutnant, im Chinesischen;
9. Fritz Prühß, stud. jur., im Chinesischen;
10. Hans Rambke, stud. jur., im Chinesischen;
11. Ernst Schubert, stud. jur., im Chinesischen;
12. Robert Seetzen, Dr. jur., Referendar, im Chinesischen.
13. Wilhelm Stoller, stud. jur., im Chinesischen;
14. Walter Trittel, Referendar, im Chinesischen;
15. Wilhelm Wagner, stud. jur., im Chinesischen;
16. Hugo Kaupisch, Oberleutnant, im Japanischen;
17. Heribert Schwörbel, Dr. jur., Referendar, im Türkischen;
18. Kurt Kamke, stud. jur., im Türkischen;
19. Ernst Ubach, Dr. jur., Referendar, im Russischen;
20. Robert Maerz, Oberrealschullehrer, im Russischen.

Am 31. Juli 1906 fand die Entlassung des diesjährigen Kursus der dem Seminar zur Ausbildung im praktischen Gebrauch der russischen Sprache überwiesenen Post- und Eisenbahnbeamten statt, der sich aus den folgenden Mitgliedern zusammensetzte:

1. Joh. Borngräber, Telegrapheninspektor, aus Posen;
2. Herm. Brell, Ober-Postpraktikant, aus Schwarzb.-Sondershausen;
3. Emil Bruger, Eisenbahn-Bureaudiätar I. Klasse, aus Mecklenburg-Strelitz;
4. Otto Eichhorst, Eisenbahnsekretär, aus Brandenburg;
5. Otto Erdmann, Eisenbahnassistent, aus Brandenburg;
6. Gust. Jagenow, Ober-Postpraktikant, aus Pommern;
7. Ernst Jahnke, Ober-Postpraktikant, aus Brandenburg;
8. Rob. Müller, Postsekretär, aus Berlin;
9. Alfr. Reichert, Eisenbahnassistent, aus Schlesien;
10. Theod. Reiter, Telegraphensekretär, aus Provinz Sachsen;
11. Joh. Richter, Eisenbahnwerkmeister, aus Königreich Sachsen;
12. Otto Rückert, Postassistent, aus Berlin;
13. Paul Sperl, Postassistent, aus Königreich Sachsen.

Soweit vom Seminar aus festgestellt werden konnte, haben die nachstehend aufgeführten Mitglieder des Seminars während der Zeit vom August 1905 bis dahin 1906 in verschiedenen Ländern Asiens und Afrikas Amt und Stellung gefunden:

1. Max Bethcke, Referendar, aus Hessen-Nassau, als Dolmetschereleve bei der Kaiserlichen Gesandtschaft in Peking;
2. Gerhard Pernitzsch, Referendar, aus Sachsen-Altenburg, desgl.;
3. Erwin Jankowski, Referendar, aus Schlesien, desgl.;
4. Alex Tigges, Referendar, aus Westfalen, desgl.;
5. Fritz Holzhauer, Referendar, aus Schlesien, desgl.;
6. Nikolaus Möhring, Referendar, aus Berlin, desgl.;
7. Rudolf Buttmann, Dr. jur., Referendar, aus Provinz Sachsen, desgl. bei der Kaiserlichen Gesandtschaft in Tokio;
8. Wilhelm Waßmuß, Referendar, aus Hannover, desgl. bei dem Kaiserlichen Konsulat in Zanzibar;
9. Ludwig Katz, Dr. jur., Referendar, aus Berlin, desgl. bei der Kaiserlichen Gesandtschaft in Tanger;
10. Kurt Wustrow, Referendar, aus Berlin, desgl. bei der Kaiserlichen Gesandtschaft in Teheran;
11. Heribert Schwörbel, Dr. jur., Referendar, aus der Rheinprovinz, desgl. bei dem Kaiserlichen Generalkonsulat in Konstantinopel;
12. Albert Klug, Dr. jur., Assessor, aus Pommern, als höherer Beamter bei dem Kaiserlichen Gouvernement von Deutsch-Ostafrika;
13. Ferdinand ten Brink, Assessor, aus dem Elsaß, desgl.;
14. Reinhard Köstlin, Assessor, aus Württemberg, desgl.;
15. Hugo Hardy, Dr. jur., aus Berlin, desgl.;
16. Freiherr Eberhard von Waechtern, Finanzassessor, aus Württemberg, als Bezirksamtmanu desgl.;
17. Eduard Deininger, Forstassessor, aus Bayern, als höherer Forstbeamter desgl.;
18. Georg Rohrbeck, Forstassessor, aus Brandenburg, desgl.;
19. Heinrich Schürmann, Dr. jur., Assessor, aus Hessen-Nassau, als höherer Beamter bei dem Kaiserlichen Gouvernement von Kamerun;
20. Hans Hudemann, Oberleutnant, aus Pommern, als Offizier der Schutztruppe von Deutsch-Ostafrika;
21. Theodor von Dobbeler, Leutnant, aus Hessen-Nassau, desgl.;

VI

22. Gustav von Blumenthal, Leutnant, aus Hannover, desgl.;
23. Gotthold Freude, Oberleutnant, aus Schlesien, als Offizier in der Polizeitruppe in Togo;
24. Christoph von Houwald, Leutnant, aus Brandenburg, als Stationsleiter in Buea (Kamerun);
25. Friedr. Karl Dühring, Leutnant, aus Schlesien, als Offizier in der Schutztruppe von Kamerun;
26. Joseph Mayr, Leutnant, aus Bayern, desgl. in Südwestafrika;
27. Hermann Zickwolff, Leutnant, aus Bayern, desgl.;
28. Hans Ramsay, Hauptmann a. D., aus Westpreußen, als Vermessungs-Kommissar in Privatdiensten in Kamerun;
29. Willi Lichtenberg, Militär-Intendantur-Diätar, aus Hessen, bei der Schutztruppe von Deutsch-Ostafrika;
30. Richard Kobus, Gerichtsaktuar aus Posen, als Sekretär bei dem Kaiserlichen Gouvernement von Deutsch-Ostafrika;
31. Johannes Peters, Gerichtsaktuar, aus Westpreußen, desgl.;
32. Friedrich Zahn, Steuersekretär, aus Schlesien, als Beamter bei dem Gouvernement von Deutsch-Ostafrika;
33. Rudolf Mannes Schmidt, Eisenbahnpromotist, aus Hessen, desgl.;
34. Hans Schüle, Finanzrechnungsrevisor, aus Bayern, desgl.;
35. August Wolf, Polizei-Bureaudiätar, aus Hessen-Nassau, desgl.;
36. Karl Knodel, Amtsgerichtsschreiber, aus Württemberg, desgl.;
37. Karl Trengge, Regierungssupernumerar, aus Westfalen, desgl.;
38. Friedrich Dudzus, Lehrer, aus Berlin, als Lehrer an einer Regierungsschule des Gouvernements von Deutsch-Ostafrika;
39. Arno Staub, Lehrer, aus Königreich Sachsen, desgl.;
40. Johannes Wilske, Lehrer, aus Hannover, desgl.;
41. Paul Bittkau, Forstbeamter, aus Pommern, als Forstbeamter bei dem Gouvernement von Deutsch-Ostafrika;
42. Hubert Simon, Forstbeamter, aus Provinz Sachsen, desgl.;
43. Christian Christiansen, Forstbeamter, aus Schleswig-Holstein, desgl.;

44. Johannes Richter, Försterkandidat, aus Königreich Sachsen, desgl.;
45. Johannes Mollenhauer, Landwirt, aus Brandenburg, als Landwirt bei dem Gouvernement in Kamerun;
46. Franz Rabe, Polizeikommissar, aus Westpreußen, als Beamter bei dem Kaiserlichen Gouvernement von Deutsch-Südwestafrika;
47. Friedrich Baalß, Postexpeditor I. Klasse, aus Bayern, als Beamter des Reichs-Postamts in Deutsch-Ostafrika;
48. Paul Grau, Postassistent, aus Württemberg, desgl.;
49. Heinrich Heller, Postassistent, aus Baden, desgl.;
50. Richard Prescher, Postassistent, aus Königreich Sachsen, desgl.;
51. Heinrich Raab, Postassistent, aus der Rheinprovinz, desgl.;
52. Friedrich Rathje, Postassistent, aus Hannover, desgl.;
53. Felix Strebel, Postpraktikant, aus Württemberg, desgl.;
54. Otto Wahl, Postassistent, aus Württemberg, desgl.;
55. Isidor Dost, Missionskandidat, aus Ostpreußen, als Missionar im Balilande in Kamerun;
56. Otto Giersch, Missionar, aus Schlesien, als Missionar im Nyassalande in Deutsch-Ostafrika;
57. Karl Rosenhan, Missionskandidat, aus Westfalen, als Missionar in Kisserawe in Deutsch-Ostafrika;
58. Mads Hansen Löbner, Pastor, aus Dänemark, als Missionar in Urambo in Deutsch-Ostafrika;
59. Ernst Kortz, Missionskandidat, aus dem Rheinland, als Missionsdiakon im Parégebirge in Deutsch-Ostafrika;
60. Karl Kutscher, Kaufmann, aus dem Elsaß, als Kaufmann nach Deutsch-Ostafrika;
61. Felix Müller, Landwirt, aus Berlin, als Landwirt ebendasselbst;
62. Ludwig Katzer, Landwirt, aus Königreich Sachsen, als Landwirt nach Kamerun;
63. Karl Hahn, stud. phil., aus Provinz Sachsen, als Ansiedler nach Deutsch-Südwestafrika.

Von den vom Seminar herausgegebenen Publikationen sind

1. im März 1906 die zweite Auflage des Bandes I der »Lehrbücher des Seminars: Lange, Lehrbuch der japanischen Umgangssprache«,

VIII

2. im September 1906 der Band IV des »Archivs für das Studium deutscher Kolonialsprachen: Erdland, Wörterbuch und Grammatik der Marshallsprache«

zur Ausgabe gelangt, während Band XX der »Lehrbücher des Seminars: Mischlich, Wörterbuch der Haussasprache« und Band V des »Archivs: Costantini, Lehrbuch der neupommerschen Sprache« sich zur Zeit noch im Druck befindet.

Der Direktor,
Geheimer Ober-Regierungsrat

SACHAU.

Eine Reise in Szechuan

von Chungking über Land nach Chengtu, Yachou, Chiating und Suifu.

Von Dr. Betz.

Mit zwei Tafeln.

I. Handelsstädte am Chialing.

Der bei Chungking in den Yangtse mündende Chia ling oder Hsiao ho (kleiner Fluß) entspringt in der Provinz Shensi und ist bei Hochwasser mit Booten von 1½ Tonnen bis Pai shui chiang in der genannten Provinz schiffbar. Die Fahrt dauert flußauf 42 bis 60, flußab 13 bis 24 Tage, je nach dem Stande des Wassers. Der höchste Punkt der Schiffbarkeit in der Provinz Szechuan ist die Kreisstadt Kuau yüan, an der großen Heeresstraße Chengtu—Peking gelegen. Der Chialing ist dort etwa 36 m breit. Dschunken von 3 bis 4 Tonnen bringen Salz aus Nan pu und nehmen Kohle als Rückfracht. Kansu-Produkte (Tabak, Medizinen, Schaffelle u. dgl.) werden von dort auf kleinen Booten von 1 bis 2 Tonnen Ladung nach Chungking verschifft.

Bei Shun ching fu ist der Fluß etwa 108 m breit; doch ist sein Bett durch das Abbrückeln der weichen Sandsteinerfasser beständigen Veränderungen unterworfen. Zwischen Shunching und Paoning fu beschreibt er die schärfsten, oft rechtwinkligen Windungen, die im Verein mit den zahlreichen Sandbänken der Schifffahrt sehr hinderlich sind.

Bei Hochou vereinigt sich der Chia ling mit dem Fou chiang (schiffbar bis Lung an fu) und dem Chü ho, an dessen Ufern die Städte Kuang an chou, Chü hsien und Sui ting fu liegen.

Zwischen Hochou und Chungking ist der Fluß in Schluchten (gorges) eingezwängt, die wegen ihres Kohlen- und Kalkreichtums berühmt sind. Diese Kohle geht nicht nur nach Chungking, sondern auch den Fou chiang hinauf nach Sui ning, Tai ho chen und den Salzsiedereien in She hung.

Ein einigermaßen lebhafter Bootsverkehr besteht eigentlich nur auf der untersten Strecke Chungking—Hochou und von dort den Fou-Fluß hinauf in die wohlhabenden Zentren der Textilindustrie bei Sui ning und Tai ho chen. Nach einer Schätzung des Seezollamts in Chungking verlassen durchschnittlich 8 Dschunken im Sommer und 7 im Winter täglich diesen Hafen nach Hochou und darüber hinaus. Boote, die das ganze

Jahr auf dem Chialing verkehren können, haben einen Tiefgang von 2 Fuß englisch und eine Ladefähigkeit von 200 bis 300 Pikuls (12 bis 18 Tonnen). Dschunken von 3 bis $3\frac{1}{2}$ Fuß Tiefgang und 450 Pikuls Ladefähigkeit gehen im Winter nur bis Hochou, wo auf kleinere Boote umgeladen wird.

Von den Städten am Chialing haben nur drei eine größere Bedeutung für den Handel: Hochou und die Präfekturen Shun ching und Paoning.

a. Hochou.

Der kürzeste Weg von Chungking nach Hochou¹ führt über das Hügelland von Chiang pei ting nach dem Markttort Yüeh tai, von dort per Boot durch die »gorges« nach Sha chi (120 Li), dann wieder 20 Li über Land nach Tung chiung to, von wo es noch 10 Li per Boot bis Hochou sind. Das macht im ganzen 210 Li gegenüber 290 Li auf dem Wasserwege.

Die direkte Landstraße nach Hochou ist jedoch die sogenannte hsiao pei lu oder »kleine Nordstraße«, welche von Chungking via Hochou, Shun ching, Paoning fu nach Kuan yüan hsien führt, wo sie auf die schon erwähnte Heeresstraße Chengtu—Peking trifft.

Diesen Weg wählten auch wir; er ist 225 Li lang und kann bequem in $2\frac{1}{2}$ Tagen zurückgelegt werden. Man verläßt Chungking durch das Nordtor und folgt bis Fu tou kwan der großen Chengtu-Strasse, die mit Steinplatten belegt und so breit ist, daß wir zu dreien bequem nebeneinander gehen konnten. Nach der 29tägigen Wanderung auf den schmalen Gebirgspfaden zwischen Ichang und Chungking empfanden wir dies als eine besondere Wohltat.

Fu tou kwan, wo unser Weg in westlicher und später nordwestlicher Richtung abbiegt, ist ein befestigter Paß mit einer Steinpalisade zur Abwehr von Angriffen vom Westen und vom Chialing her; auch der von dort in die Ebene hinabführende Weg ist nach dem Flusse zu von einer manns-hohen Mauer flankiert. Berg und Tal, letztere meist mit Reis bebaut, folgen in buntem Wechsel. In den Hügeln trifft man überall Spuren von Kohलगewinnung, die bei der schrägen Schichtung des mit Tonschiefer vermischten Sandsteins in primitivster Weise möglich ist.

Tu chü chang ist ein Markttort von etwa 2000 Einwohnern. In unmittelbarer Nähe befinden sich Kohlenbergwerke in Kuan yin ai 觀音岩, Tung tze lin 桐子林, Yü chia wan 喻家灣 und Lung t'ao wan. Die Kohलगruben heißen hier t'an yao, weil in Szechuan-Dialekt t'an (Holzkohle) und mei tan (Kohle) unterschiedslos gebraucht werden. Lokalpreise waren 1 bis 3 Cash per Catty je nach Qualität.

Zwischen Tu chü chang und Pa t'ang ist das Gelände sehr hügelig und steinig; zwei größere, gut bewaldete Gebirgsszüge kreuzen den Weg, in denen Eisen und Kohle vorkommen. Dazwischen liegen schmale Taleinschnitte mit Weizen-, Bohnen-, Reis- und Opiumfeldern. Der Weg ist nur ein schmaler Pfad, der von dem bebauungsfähigen Boden nicht mehr weggenommen hat, als unbedingt nötig war.

¹ Beschrieben von Parker »Up the Yangtze« S. 174 ff.

Auf der Höhe des ersten der beiden Gebirgszüge läuft die Grenze des Pa hsien- und Pi shan-Distrikts; eine kleine Bastion — Ching pu kwan — bewacht die Zugänge aus dem Tale in der Front. Durch das westliche Tor des Walls führt ein Weg nach Pi shan, durch das östliche geht's hinunter nach Hochou. In der Nähe von Ching pu kwan war am Wege ein chinesisches Kohlenbergwerk mit Förderwagen und Hund. Nach Angabe



der Aufseher war der Stollen 800 P'ai tief (1 P'ai = 5 chinesische Fuß = 0,36 m). Die Mine ist seit 20 Jahren in Betrieb und fördert täglich 77 Tan à 450 Catties.

Pa t'ang heißt auf deutsch „Achte Station“; die Nummerierung von Stationen beginnt mit der vierten (Sze t'ang) und endet kurz vor Hochou mit der zehnten (Shih t'ang). Es werden damit (ursprünglich wohl militärische) Etappen von je 20 Li bezeichnet, an denen sich im Laufe der Zeit zum Teil recht stattliche Dorfgemeinden gebildet haben.

Hinter Pa 'ang erhebt sich der 'Windpaß' (Feng ya) 500 Fuß über Chungking und etwa 1300 Fuß über dem Meeresspiegel, zu dem wir durch eine schmale und steile Schlucht mit vielen Seitentälern und mehreren Kohlengruben hinaufgelangen. Der Paß bildet die Grenze zwischen Pishan hsien und Hochon. Vom Feng ya-Paß beginnt ein allmählicher Abstieg in nördlicher und nordöstlicher Richtung bis Hochon. Bald hinter Shih 'ang wird die schneeweiße, 13stöckige Pagode von Hochon sichtbar; auf sanften Anhöhen rechts vom Wege stehen zahlreiche Orangenbäume mit Früchten schwer beladen. Der Landweg endet bei der südlichen Vorstadt



Nan ching chiai auf dem rechten Ufer des Fou-Flusses, von wo wir auf Sampann nach Hochon übersetzen.

Hochon erinnert durch seine Lage auf einer von zwei Flüssen umspülten Halbinsel sehr an Chungking. An der Südmaner fließt der Fou Chiang oder Suining-Fluß, wie ihn die Bootsleute nennen, an der Ostmaner, vom Norden kommend, der Chialing (lokal Shunching- oder Paoning-Fluß) vorüber, nachdem er einige Meilen nördlich der Stadt den Chü ho aufgenommen hat. Fou und Chialing vereinigen sich bei dem Südosttor, dem Hui Chiang men oder 'Tor der Stromvereinigung'.

Der Name 'Hochon' bedeutet dasselbe, also ein chinesisches 'Koblenz'. Die Gründung der Stadt bzw. des Chou-Bezirks fällt zwischen 535 und

554 n. Chr.¹ Eine neue Stadtmauer wurde in der Mitte des 15. Jahrhunderts gebaut, etwa 6 m hoch, 1 m breit, 8 km lang und mit 12 Toren versehen. Sie ist im Laufe der Jahrhunderte infolge von Überschwemmungen mehrmals eingestürzt. Der Verwaltungsbezirk Hochou mißt von Osten nach Westen 350 Li und von Norden nach Süden 120 Li, umfaßt also ein Gebiet von etwa 10 500 qkm.



Die Stadt ist, wie schon erwähnt, häufig von Überschwemmungen heimgesucht worden. Die chinesische Chronik erwähnt die Jahre 1522 (Wasser stieg 35 m, Stadtwall zerstört), 1722, 1728, 1729, 1796, 1802 (Stadtwall eingestürzt), 1870 (15 m Wasser in den Straßen der Stadt, Wall eingestürzt, Menschen ertranken in den obersten Stockwerken ihrer Häuser), 1871 (11 m Wasser), 1873 (9 m Wasser).

¹ Die historischen und statistischen Angaben sind zum Teil der chinesischen „Chronik von Hochou“ (Ho chon chih), letzte revidierte Ausgabe von 1878 entnommen.

Erdbeben werden registriert 1726, 5. Juni nachmittags, 1853, 10. September nachts, und 1867, 2. Juli gegen Abend.

Schneefall um die Zeit des chinesischen »Frühlingsanfangs« in den Jahren 1724, 1727, 1803 und 1863 hatte stets eine gute Herbsternte zur Folge; wenigstens behauptet dies der Chronist.

Teuerungen werden erwähnt 1840, wo die Kornkammern geöffnet werden mußten, weil 1 Sheng Reis 110 Cash kostete, 1864 (1 Sheng 130 Cash) und 1871 (160—170 Cash). Auch 1902 muß dazu gerechnet werden mit 115—116 Cash per Sheng.¹ Das billigste Reisjahr des vorigen Jahrhunderts war 1845, wo ein Sheng Reis nur 28 Cash kostete.

Die Einwohnerzahl wurde uns in Yamen auf 30 000 angegeben; frühere Reisende (Litton) sprechen von 60 000. Eine Volkszählung im Jahre 1746 ergab nur 11 000 Einwohner.

Die katholische Mission besitzt eine stattliche Kirche und Schulhaus; sie zählt 700—800 Anhänger in der Stadt. Die protestantische Mission ist in einem bescheidenen Chinesenhaus untergebracht und hat nur wenige Mitglieder.

Durch seine günstige Lage am Zusammenfluß von drei schiffbaren Wasserläufen ist Hochon auch ein lebhafter Handelsplatz geworden; auf den Treppenaufgängen, die von den Ufern nach den Stadttoren führen, herrscht ein ewiges Hin und Her von Warentransporten; in den Straßen drängt sich eine geschäftige Menge, und in den sauber und gefällig eingerichteten Läden trifft man auch größere Vorräte ausländischer Waren an.

Die Mitglieder der Blackburn Mission schätzten die Jahreseinfuhr fremder Textilwaren auf 100 000 Taels und die von Baumwollgarn auf 200 000 Taels. Das Importgeschäft liegt in den Händen von etwa 30 größeren Händlern.

Deutsche Anilinfarben werden hier hauptsächlich in der Papierfärberei benutzt; mehrere größere Färbereien befinden sich in der südlichen Vorstadt auf dem rechten Ufer des Fou Chiang. Für Blau, Grün und Skarlet wurden nur Anilinfarben verwendet; Blau wurde auf schwarzem und Grün auf weißem Untergrunde (Tonerde) gefärbt. Der grünen Farbe wurde erhitztes Fichtenharz (aus Mu tung am Yangtse) beigemischt. Zur Beize für schwarze Farben benutzt man Eisenvitriol (Lü fan). Baumwollstoffe, besonders englische Sheetings, werden noch vorzugsweise mit einheimischem Indigo gefärbt, das leichtechter ist und nicht gekocht, sondern nur warm gemacht zu werden braucht. Auf unsere Frage, weshalb man nicht gefärbte Sheetings vom Auslande beziehe, wurde erwidert, daß die ungefärbten Stoffe bei den häufigen Bootsunfällen unterwegs weniger unter Wasserschaden zu leiden hätten. Ein Stück Sheeting von 30 Yards wird in Hochon für etwa 4 Mace gefärbt.

Die Importeure ausländischer Waren kaufen sämtlich in Chungking ein; die Waren kommen größtenteils per Boot; Fracht etwa 7 Cash per Catty.

¹ 10 Sheng = 1 Tou = 40 Catties; 1 Catty = 0,60 kg.

Von Hochon werden Kuhlhäute, Ziegenfelle, Borsten und Entenfedern ausgeführt; an dem Ausfuhrgeschäft sind 8 Händler beteiligt, von denen 4 Einkäufer für Hankau-Firmen sind. Auch eine englische Schanghai-Firma unterhält seit kurzem einen chinesischen Einkäufer am Platze, der seine Einkäufe in Chungking sortieren und verpacken läßt. Bootsfrachten von Hochon nach Chungking schwanken zwischen 150 und 300 Cash per Paket von etwa 200 Catties je nach dem Wert der Ware, Art der Packung und Geschwindigkeit der Beförderung.

Unter Kaiser Hsien fong (1851—1861) wurde in Hochon ein Likinamt (Pai huo li chin chü) eingerichtet, dessen Direktorposten wegen seiner hohen Einnahmen sehr begehrt ist. Es erhebt Likin von allen Waren, die ein-, aus- und durchpassieren. Der neueste Tarif enthält 109 Positionen; die Sätze sind durchweg sehr niedrig (selten über 2 Prozent), wie nachstehender Auszug zeigt:

Ware	Einheit	Likin
Ausländische Textilwaren	1 Tiao (=100—120 Catties).	2,5 Mace.
Ausländische „Sundries“	1 Kiste.	6 „
Seidenkokons.....	100 Catties.	7 „
	1 Kiste.	180 Cash.
Medizinen.....	1 Ballen (Pao).	70 „
	1 Bündel (K'un).	50 „
Getreide (frei, wenn in der Stadt verkauft)	1 Picul.	20 „
Hanf (ching ma)	1 Tiao.	40 „
Jute (huo ma).....	1 K'un.	40 „
Pflanzenöle.....	200 Catties.	70 „
•	1 Tiao.	25 „
Holzöl (wood oil)	200 Catties.	50 „
Indigo	1 Tiao.	20 „
Kuhlhäute, gegerbt	1 Stück.	7 „
Sesamen	1 Picul.	50 „
Rohbaumwolle, weiß	10 Catties (gelb die Hälfte).	16 „
Rhabarber und Gallnüsse.....	1 Pao (200 Catties).	50 „
Schweineborsten	1 Pao.	16 „

Der Tarif begünstigt in der Stadt erzeugte Produkte durch niedere Likinsätze; so zahlt z. B. ein Stück chinesisches Baumwolltuch 7 Cash Likin, aber wenn in der Stadt gewebt, nur 3 Cash. Dem Publikum ist die Wahl gelassen, das Likin in Cash oder in Silber zu zahlen. Im Tarif nicht aufgeführte Waren sind nicht etwa likinfrei, sondern werden analog-verzollt.

Kohle und Eisen werden im ganzen Distrikte gewonnen; in den Straßen von Hochou fallen die vielen Kohlen- und Eisenhandlungen auf. Größere Kohlenbergwerke befinden sich in Hua yin shan (160 Li von Hochou), in den drei -gorges- zwischen Hochou und Chungking, in Peng chi hsien, Tung shan (80 Li) und Hsiao yen chi (70 Li). Kohlenpreise in Hochou ca. 3 Cash per catty.

Eisenninen sind in San hui und Chü shan (180 Li von Hochou), Ching k'ang pa (80 Li), Wentang (80 Li) und Hua yu shan (150 Li). Am letzteren Platze soll die Tagesproduktion über 3000 Catties Eisen sein. In Chin k'ang pa wird auch Stahl gemacht. Die Eisenschmelze befindet sich bei den Gruben. Ein Picul Eisen wird für etwa $1\frac{1}{2}$ Taels verkauft. Es kommt als Zylinder-, Stab- und Platteneisen auf den Markt.

b. Shunchingfu.

Von Hochou bis Shunching sind es rund 150 km über Land; die Fahrt auf dem Flusse dauert je nach dem Wasserstande 7—9 Tage. Wir bleiben fast durchweg auf dem rechten Ufer des Chialing, kommen jedoch ausnahmsweise so dicht an ihn heran, daß wir seine klaren grünen Wasser sehen können. Der mit breiten Steinplatten belegte Weg ist gut. Die hohen, bis zur Krone abgeholzten Zypressen und der dunkle, bläulichrote Sandsteinboden geben eine düstere Landschaft ab, an der das Auge sich bald müde sieht. Je weiter wir uns von Hochou entfernen, desto dürriger wird der Baumwuchs; nur hier und da erfreut uns noch ein schönes Exemplar des Huangkobaumes. Das Hügelland zu beiden Seiten des Chialing ist in ständiger Bewegung; das Wasser wäscht tiefe Rinnen, Gruben und Terrassen aus; oft sind von einem Hügel nur einzelne Sandsteinblöcke übrig geblieben, die oben abgerundet sind und aus der Ferne den Resten alter Kastele täuschend ähnlich sehen.

Durch die zerstörende Arbeit des Wassers werden auch dem Flusse immer neue Erdmassen zugeführt, die das Entstehen von Sandbänken und Alluvialland zur Folge haben. Die Städte Shunching und Paoning liegen bereits in solchen Ebenen, die unverkennbar von den benachbarten Hügeln im Laufe der Zeit heruntergewaschen wurden.

Der chinesische Bauer hat auch in diesem Gelände jedes zugängliche Fleckchen Erde in Anbau genommen; man sieht hauptsächlich Weizen, Bohnen, Reis, Kartoffeln und Gemüse.

In einzelnen größeren Markttorten waren wir der Gegenstand besonderer Aufmerksamkeiten seitens der Dorfmitiz, die uns mit Fahnen und Salutschüssen einholte und bis zum Dorfausgang begleitete, wo sie, in knieender Stellung Spalier bildend, uns -Glück auf dem Wege- wünschte. Dieser Wunsch war gar nicht so unangebracht; denn am zweiten Reisetage hinter Hochou passierten wir im Laufe eines Nachmittags nicht weniger als 17 Holzkäfige, in denen die Köpfe von Mitgliedern einer Räuberhande auf offenem Felde — meist am Ort der Tat — ausgehängt waren.

Lieh nien chi, wo wir übernachteten, liegt am Chialing und ist eine -matou-, d. h. Bootstation, mit vielen Läden, Herbergen und einigen ansehnlichen Tempeln; am Strande gibt es, wie bei jeder Matou, ein Mattendorf, in dem es sehr lebhaft zugeht. Die Spezialität dieser Märkte, die sich zwar -Hunderttagemärkte- nennen, aber in Wirklichkeit das ganze Jahr über dauern, ist Hanuelfleisch. In den fleischärmeren Gebirgsorten zwischen Ichang und Chungking war bekanntlich Schweinefleisch das Marktvergnügen.

Die Krümmungen des Chialing zwischen Hochon und Shunching sind oft rechtwinkelig; sein Bett ist stellenweise über 1000 Yards breit, z. Z. aber stark versandet, so daß knapp ein Zehntel seiner Breite als Fahrrinne übrig ist. Dampfschiffahrt würde um diese Jahreszeit ausgeschlossen sein. Wir trafen auch nur wenige Dschunken auf dem Flusse. Stromaufwärts gehende Boote wurden getreidelt; die stärkste Mannschaft, die uns begegnete, zählte 25 Köpfe.

Shunchingfu liegt auf dem rechten Ufer des Chialing und hat eine Uferfront von über 2 englischen Meilen. Der Fluß ist hier etwa 108 m breit und von einer Schiffbrücke überspannt. Über diese Brücke führt auch die amtliche Reisestraße Wan hsien-Chengtu, welche, über Ta chn hsien kommend, durch das Westtor von Shunching nach Peng chi, Tai ho chen, sich fortsetzt. Von Wan hsien bis Shunching rechnet man 810 Li und von dort bis Chengtu 500 Li.

Shunching ist eine hübsche Stadt mit breiten, sauberen Straßen, vielen Tempeln, Gildehäusern und Yamen. Auf der erst kürzlich reparierten Stadtmauer bietet ein wohlgepflegter Rasenweg einen lohnenden Spaziergang mit hübschem Blicke auf den Fluß und die fruchtbare Ebene, die sich weit landeinwärts ausdehnt.

Die Präfektur Shunching wurde um 1225 n. Chr. geschaffen und umfaßte ursprünglich 2 Chon- und 8 Hsien-Distrikte mit einer Flächenausdehnung von 770 Li von Osten nach Westen und 240 Li von Norden nach Süden. Von den 8 Hsien wurden im Laufe der Zeit 2, nämlich Ta chn hsien und Chiü hsien, wieder ausgeschieden, so daß heute nur noch Peng chou und Kuang an chon, sowie die 6 Distrikte Nan chung, Hsi chung, Yi lung, Ying shan, Yo chi und Lin shui zur Präfektur gehören. Die Kreisstadt Nan chung hsien ist räumlich mit der Präfekturstadt identisch; sie kommt unter diesem Namen bereits im 7. Jahrhundert unserer Zeitrechnung in der Geschichte vor. Unter der Han-Dynastie hieß sie An Han, Tang chu-, Chung kno- und Nan chung kuo hsien.

Chroniken existieren sowohl von Shunching wie von Nan chung hsien. Da die letzten Ausgaben aber aus den Jahren 1686 bzw. 1813 stammen, hat ihr Inhalt nur historisches Interesse.

Die Stadt Shunching hat heute etwa 30 000 Einwohner, darunter etwa 2 000 Katholiken und 100 Protestanten. Europäische Missionare beider Konfessionen wohnen am Ort. Shunching ist Garnison mit etwa 500 Soldaten, darunter 160 Mann von der Wei yüan-Armee aus Chengtu unter einem Oberst (Tung ling). Nur die letzteren haben militärisch einigen Wert.

Ob Shunching je eine bedeutende Handelsstadt war, habe ich nicht feststellen können; seiner Lage nach wäre es wohl dazu prädestiniert gewesen. Litton in seinem Report of a Journey to North Szechuan erwähnt, daß vor der Eröffnung des Yangtse aller Handel von Yunnan und Süd-Szechuan nach dem Norden über Shunching gegangen sei. Die Trägheit der Bevölkerung, die schon in der alten Chronik von Nan chung hsien gerügt wird, und die Ungunst der Verhältnisse haben aber den Ort anscheinend schon seit längerer Zeit auf den Aussterbeetat gesetzt. Von seinen beiden Haupteinnahmequellen, der Seidenindustrie und dem Safranhandel, ist der letztere so gut wie ganz eingegangen, seitdem die billigen, deutschen Anilinfarben den teuren Safran¹ als Färbemittel verdrängt haben. Weißwachs, das in älterer Zeit als Tribut der Präfektor an den Kaiserlichen Hof zu liefern war, wird heute auch nur noch in geringen Mengen gewonnen. Hunghua² (Hibiscus rosa Sinensis), ein anderer Farbstoff, der früher einen wertvollen Ausfuhrartikel Shunchings bedeutete, teilt das Schicksal des Safrans. Die wirtschaftliche Bedeutung Shunchings bleibt also heute auf seine Seidenindustrie beschränkt. Der Wert des Seidenhandels wird auf etwa 1 Million Taels im Jahre geschätzt. Es gibt etwa 25 Webereien mit 165 Webstühlen; davon arbeiten zehn Etablissements mit 10—12 Stühlen und 15 mit 2—3 Stühlen. Dazu kommt noch eine ziemlich große Anzahl einzelner Seidenbandweber.

Eine Spezialität Shunchings ist die Herstellung eines ganz lose gewebten, dünnen Seidendamasts (ling tse), der als Kleiderfutter, als Untergrund der chinesischen Bilderrollen und Wandschirme und für Büchereibände benutzt wird. Ein chinesischer Fuß dieses Stoffes kostet 1,2 Mace.

Außer ling tse werden auch verschiedene Sorten Pongees (Ta chou) hergestellt. Die Muster sind wenig kompliziert und worden von unseren verwöhnten Schanghai Chinesen für unmodern erklärt. Die chinesischen Weber kennen ihre Muster alle auswendig und haben deshalb bei der Arbeit keine Vorlagen nötig. An einem gemusterten Stück Satin von 25 chinesischen Fuß arbeiten zwei Mann zwei Tage; der Fertiger des Grundgewebes bekommt dafür 2 Mace, der des Musters 1 Mace Lohn nebst freier Kost. Ein blauer Seidensatin wurde für 3,5 Mace per chinesischen Fuß verkauft.

Das Färben mit Anilinfarben geschieht in den Webereien selbst, das Färben mit einheimischem Indigo in besonderen Färbereien. Die Chinesen erzeugen auf Seide ein sehr gutes Schwarz durch dunkles Indigo, dem Galluß und Lü fan (Eisenvitriol?) beigelegt werden.

In Shunching wird ebenso wie in den meisten übrigen Seide produzierenden Plätzen der Provinz nur die geringere Qualität Rohseide am Orte selbst verbraucht; beste Qualität geht nach Chungking zum Export ins Ausland, mittlere nach Chengtu in die dortigen Webereien.

¹ Preise für Safran (Hwai tze) in Shunching 120 Cash per Catty; mit 1 Catty soll man 20 chinesische Fuß Tuch färben können.

² Hunghua kostet 9 Mace per Catty; Jahresverkauf 3000—4000 Taels; wird zum Färben der baumwollenen Zopfschnüre (t'ou sheng) benutzt, ist auch Medizin.

Die Ausfuhr von gelber Rohseide wurde uns auf 3000—4000 Taels im Jahre angegeben; Preis 21—22 Taels per 100 Gewicht-Taels.

Die beste Seide kommt aus der zur Präfektur gehörigen Kreisstadt Hsi chung, deren größtenteils kantonesische Bevölkerung bis auf den heutigen Tag den Kanton-Dialekt beibehalten hat.

Die Seidengilde zählt fünf große »Hong«.

Die vereinigten Seiden- und Tuchhändler innerhalb und außerhalb der Stadt haben 1900 folgende Bestimmungen erlassen:

1. Alle Mitglieder der Vereinigung verwenden im Geschäft nur das gemeinschaftlich festgesetzte, mit einem Stempel versehene Fußmaß; wer heimlich ein größeres oder kleineres Maß benutzt, wird zur Anzeige gebracht und bestraft.

2. Bei allen Kaufabschlüssen ist das Silber zu seinem vollen Werte anzunehmen; Diskonts und Zuschläge sind verboten. Für das Gewicht ist das amtlich festgestellte Gewicht maßgebend. (In Shunching existiert eine besondere Behörde, welche die Silberschuhe wiegt und eine Bescheinigung über das Gewicht ausstellt; sie berechnet für 10 Taels eine Gebühr von 3 Cash.)

3. Neu hinzukommende Geschäfte können künftig gleichfalls bei der Vereinigung den Zollstab gegen eine Gebühr von 400 Cash erhalten. Falls sie sich eines anderen Maßes bedienen, werden sie bestraft.

4. Der ursprüngliche Zweck der Gründung dieser Vereinigung ist die Darbringung von Opfern für die Götter (shen). Jedes Jahr werden 8 Vorstandsmitglieder gewählt zur Kontrolle des Kassen- und Rechnungswesens. Der Vorstand muß jedes Jahr wechseln; der alte Vorstand bleibt dem neuen haftbar dafür, daß bei der Übergabe der Geschäfte alles in Ordnung ist. Fehlbeträge muß er ersetzen.

5. Die Mitglieder verpflichten sich, die Statuten für ewige Zeiten innezuhalten. Wer dagegen fehlt, hat zur Strafe eine Theatervorstellung (shen hsi=Güterspiel) und 10 Gastmähler (zu je 8 Personen) mit Wein zu veranstalten. Bei besonders schweren Vergehungen kann die Strafe verdoppelt werden.

Als charakteristisch für die Trägheit des Geschäftslebens in Shunching sei noch erwähnt, daß zur Zeit unserer Anwesenheit bereits die meisten Webereien die Arbeit eingestellt hatten, obwohl es noch beinahe drei Wochen bis zu Chinesisch-Neujahr waren.

Die Einfuhr ausländischer Waren wurde uns auf etwa 800 000 Taels pro Jahr angegeben. Es sind 4 große Piecegoods-Händler mit Agenten in Chungking am Platze; außerdem 20 kleinere Geschäfte, deren Inhaber von Zeit zu Zeit selbst nach Chungking reisen, um ihre Einkäufe zu besorgen. Deutsche Anilinfarben, die wegen der Seidenwebereien hier guten Absatz finden, werden in Seiden- und Papiergeschäften, meist zusammen mit »Sundries« (Knöpfe, Llama Braids, Wollgaru, Uhren, Spiegel, Nadeln, Seifen, Parfümerien), verkauft. Unter Piecegoods figurieren russische Tuche mit einem Jahresverkauf von etwa 20 Kisten, Schwarze Italiens gehen besonders gut (etwa 1000 Stück im Jahre). Das Färben von Sheet-

ings (viel amerikanische) mit Indigo kostet 600—900 Cash per Stück von 40 Yards je nach der Farbensnuance.

Zwei englische Firmen haben seit kurzem Einkäufer von Borsten und Häuten in Shunching. Die Borsten werden schon hier sortiert und in kleine, mit Bast umwickelte Bündel gepackt. Es sind jedoch bei dieser Packung noch immer etwa 5 Prozent Gewichtsverlust und 10 Prozent Schmutz in Kauf zu nehmen. Die Ausfuhr von Borsten soll etwa 1700 Piculs jährlich betragen. Für Fuchsfelle werden durchschnittlich 2 Tael per Stück gefordert. Otterfelle werden nach der Provinz Shensi exportiert. In Shunching sind mehrere größere Depots für Kansu-Tabak, der jedoch nur dem Lokalkonsum dient.

Hauptschiffahrtsverkehr findet im 5. und 6. chinesischen Monat statt. Der durchschnittliche Wasserstand des Chialing bei Shunching ist 8—10 chinesische Fuß, bei Hochwasser 7—8 Fuß mehr (?). Im Winter sollen auf den Stromschnellen nur 2—3 Fuß Wasser sein.

Eine Dschunke kann bei Hochwasser etwa 100 Kolli bis zu 100—120 Catties, bei Niedrigwasser 70—80 Kolli laden. Flußauf (von Chungking nach Shunching) beträgt die Fracht 1600 Cash per Kolli, flußab 500—600 Cash.

Die Fahrzeiten sind folgende. Chungking—Shunching:

Hochwasser 20 Tage, Niedrigwasser 14 Tage;

Hochou—Shunching:

Hochwasser 8—9 Tage, Niedrigwasser 7 Tage;

Shunching—Chungking:

Hochwasser 2—3 Tage, Niedrigwasser 4 Tage.

Wir haben auf der Reise zwischen Hochou und Shunching auch Erkundigungen über die Grundbesitzverhältnisse eingezogen; bei dem bekannten Argwohn der Chinesen war es jedoch sehr schwer, zuverlässige Angaben zu erhalten. Durch mühsames, viel Geduld erforderndes Anfragen der Tipaos oder der Gasthausbesitzer konnten wir etwa folgendes feststellen:

Der größte Teil des Landes ist verpachtet, und zwar meistens in ganz kleinen Parzellen. Die Beendigung des Pachtvertrages hängt von dem Willen des Pächters ab.¹ Die Grundsteuer zahlt der Verpächter. Die Regel ist, daß der Pächter dem Eigentümer ein Pachtgeld (ya tien) und einen Anteil der Herbstreisernte zahlt. Das Pachtgeld wird verzinst zu 10—15 Prozent. Diese Zinsen werden meist in natura gezahlt, indem der Pächter von dem Ernteanteil des »landlords« ein der Zinssumme entsprechendes Quantum einbehält. Die Pachtgelder schwanken zwischen 30 und 50 Prozent vom Werte des jährlichen Ertrages an Ku tze, d. h. Getreide in der Hülse.² In den Pachtverträgen rechnet man hier zu Lande nach Getreidelasten (Tiao). Die Last Ku tze wiegt 140 Catties und enthält etwa 60 Prozent

¹ So auch Parker, a. a. O. S. 198: "They said that their lands were usually held on lease, terminable at the tenants will only."

² Meist 1000 Cash (1 Tael) ya tien für 1 Tiao Ku tze im Werte von 2500 Cash (= 40 Prozent).

reines Getreide. Es ist, wenn ich nicht irre, eine Spezialität der Provinz Szechuan, daß der Grundbesitz hier nicht nach Mou, sondern nach Ertrags-einheiten berechnet wird. Man sagt hier also nicht, der N. besitzt ein Land von 10 Mou, sondern von 50 Tiao oder 15 Tan Ku tze (1 Tan Ku tze = 230 Cattles).

Der Anteil an der Ernte ist verschieden, je nach der Höhe des Pacht-geldes; in der Regel wird halbiert. Es wurden uns aber auch Fälle ge-nannt, in denen bis zu $\frac{1}{5}$ der Ernte an den Eigentümer abzugeben waren.



Sandsteinformationen hinter Shunching.

Doch bezieht sich das immer nur auf die Hauptgetreideart des betreffenden Grundstücks; was der Pächter etwa sonst noch pflanzt, gehört ausschließ-lich ihm.

c. Paoningfu.

Von Shunching bis Paoning sind es drei starke Tagestouren von durchschnittlich 90 Li.

Das Gelände wird hinter Shunching hügeliger, die Steigungen beden-tender, besonders im Westen. Zwischen den oft phantastisch geformten Sandsteinhügeln liegen tiefe Taleinschnitte, zum Teil mit Kiesgeröll aus-gefüllt, ein Beweis, daß in früherer Zeit hier größere Wasserläufe ihr

Bett hatten. Am Wege fallen die vielen Tungbäume auf; auch Maulbeerbäume trifft man in größerer Zahl, letztere meist nur in unmittelbarer Nachbarschaft von Farinhäusern. Einige Körbe voll Baumwollsamens varieties die Nähe von Baumwollfeldern, die allerdings um diese Jahreszeit (Januar) mit Weizen bestellt waren. Wir begegnen unterwegs einem mohammedanischen Wollhändler aus Lan chon fu in Kansu; er hatte Wolle nach Chungking gebracht und kehrte nun mit einem halben Dutzend Lasten von „Tsa hno“ (Sundries) nach Lanchou zurück. Für die Rückreise benutzte er ausschließlich den Landweg; die Wolle dagegen war von Pikon aus auf dem Pai shui per Boot nach Chungking gebracht worden. Er klagte sehr über das hohe Likin in Pi kou an der Grenze von Kansu und Szechuan.

Zwischen Yung feng chang und Hu chin pu (zweite Tagestour) führt der Weg fast ununterbrochen über Höhen, von denen aus man einen weiten Blick in die Landschaft hat, durch die sich der Chialing in vielen scharfen Windungen hinschlingt. Der Boden ist sehr steinig; die Vegetation wird immer kümmerlicher und beschränkt sich in der Hauptsache auf Weizen und Bohnen. Auf dem Wege liegen 2—3 größere Markttorte, in denen jedoch nie zu gleicher Zeit Markt ist. Sobald in dem einen Orte Markttag ist, sind alle Nachbarorte wie ausgestorben.

Das nur aus wenigen Hütten bestehende Dorf Hu chin pu liegt bereits im Nan pu-Distrikt, der unter der Hungersnot des letzten Jahres stark gelitten hatte. Nach einer Proklamation des Kreisbeamten waren von den 300 000 Taels, welche die Kaiserin-Witwe aus ihrer Schatulle zur Linderung der Hungersnot in Szechuan beigesteuert hatte, 7500 Taels dem Nan pu-Distrikt überwiesen worden.

Nan pu hsien hat eine nicht unerhebliche Salzproduktion (für 70 000 bis 80 000 Taels pro Jahr); das Salz ist auffallend weiß. Es wird in einzelnen Brunnen mit Bambustuben von 20—30 chinesischen Fuß Länge aus der Erde geholt; diese Tuben haben am unteren Ende ein Rindlederventil, das sich nur nach oben öffnen läßt; das untere Ende ist aufgeschlitzt. Die Röhre wird an einem etwa 300 Fuß langen Seile, das auf einem Holzrade läuft, auf und nieder gelassen. Das Rad wird von einem Manne durch Treten in Bewegung gesetzt. Zum Sieden wird Kohlen- bzw. Holzkohlenfeuer benutzt.

Von den Brunnen waren einige 200—300, andere 400—500 chinesische Fuß tief. Eine Quelle liefert durchschnittlich 2 Tiao Salzwasser pro Tag. Ein Tiao Salzwasser (etwa 2 Eimer voll) gibt 4—5 Catties Salz; eine Pfanne siedet 20—30 Catties; Salzpreis etwa 20 Cash per Catty.

In und um Hu chin pu soll es etwa 100 Brunnen geben, von denen die kleinen 50—70 Taels, die größeren bis zu 200 Taels jährlich abwerfen. Die größte Siederei, die wir hier trafen, arbeitete mit 12 Pfannen, andere wieder mit nur einer einzigen.

Die in den Salzsiedereien des Nan pu-Kreises verwendete Kohle kommt zum größten Teile aus dem Kuang yüan-Distrikte nördlich von

Paoning fu. Miao örh wan 廟耳灣 und Wang chang pa 望昌坝 sind die Hauptorte, von denen die Kohle nach Tungho k'ou transportiert wird, um dann auf Booten nach Paoning, Nanpu, Pengchou usw. verladen zu werden. Preis per Catty 4—5 Cash, Jahresverkauf für 30 000—40 000 Taels. Die Europäer in Paoning benutzen die Tungho-Kohle, welche 30 Prozent Asche geben soll, für Zimmerheizung und die Taho-Kohle für die Küche.

Die letzten 50 Li vor Paoning führt der Weg den Fluß entlang; er ist sehr schlecht, hat viele Löcher und dürfte bei Regen kaum passierbar



Straße in Paoning.

sein. Bei »chien fo ngai«, dem »Felsen der zehntausend Buddhas«, wo der Chialing eine scharfe Krümmung macht, sind einige hundert zum Teil bunt bemalte Götterbilder aus der Felswand herausgemeißelt.

Da wir bisher ausschließlich auf dem rechten Flußufer marschierten, Paoning aber auf dem linken liegt, so mußte der Chialing auf einer etwas wackligen, aus etwa 60 Booten bestehenden Schiffbrücke überschritten werden.

Paoning ist der Sitz des Territorial-Taotais von Nord-Szechuan und des Kommandeurs der Chuan-pei-Brigade. Außer der etwa 1000 Mann starken Brigade liegen hier noch 400 Mann »Wei yüan« aus Chengtu und

80 Lien yung (Stadtsoldaten). Zur Präfektur gehören zwei Chou (Pachou und Chien chou) und 7 Hsien (Lang chung, Tsang chi, Nan pu, Kuang yüan, Chao hua, Tung chiang, Nan chiang). Die Präfektur erstreckt sich 710 Li von Osten nach Westen und 600 Li von Norden nach Süden.

Paoning ist sehr malerisch an einer scharfen Biegung des Chialing gelegen, welcher die Stadt auf drei Seiten umfließt. Die Innenstadt (d. h. das von der Stadtmauer eingeschlossene Areal) zeichnet sich durch breite, sanbere Straßen aus; es ist ein stilles Viertel mit wenig Verkehr, da sich hier fast nur Yamen, Beamtenwohnungen, Tempel und einige wenige Gasthäuser und Kaufläden befinden. Die Stadtmauer ist in sehr gutem Zustande und überrascht durch die gänzliche Abwesenheit von Unkraut und Unrat. An einzelnen Stellen lagen große Haufen Kieselsteine fein säuberlich aufgebaut, um als Wurfgeschosse im Falle eines Angriffs zu dienen. Wenigstens behaupteten das die „Wachhabenden“. Der Rundgang um die Stadtmauer nimmt ein knappes Stündchen in Anspruch.

Der sehr im Rückgang begriffene Handel Paonings ist in Gestalt von größeren Läden und Seidenwebereien in der Außenstadt konzentriert, welche an Flächenausdehnung der Innenstadt kaum nachsteht und ihr auch an Einwohnerzahl beinahe gleichkommt. Nach Angabe der Chinesen hat ganz Paoning etwa 25000 Einwohner. Außer Läden und Geschäften gibt es in der Außenstadt sehr schmucke Privathäuser und Kung kwans mit ausgedehnten Gartenanlagen, meist wohlhabenden Rentiers oder Beamten z. D. und a. D. gehörig. Auch die China Inland Mission besitzt dort verschiedene Anwesen, Kirche, Schule, Krankenhaus mit Apotheke und die Residenz des Bischofs von Westchina. Die Zahl der Anhänger der protestantischen Mission wurde uns auf 200—300, die der katholischen auf etwa 2000 angegeben.

Die geschäftliche Lethargie, die schon in Shunching so anfiel, tritt hier wo möglich noch mehr zutage. Selbst in dem Geschäftsviertel der Außenstadt macht alles einen unsäglich schläfrigen Eindruck. Schon seit vier Jahren leidet der Distrikt unter schlechten Ernten; die Grundpreise fallen immer mehr; die alten und verbrauchten Maulbeer- und Weißwachs-bäume werden trotz der schönsten Proklamationen der Behörden nicht genügend durch neue ersetzt; das einzige, was noch gut gedeiht, ist Weizen, dessen Ausfuhr in neuester Zeit angeregt worden ist.

Die in der Paoning-Präfektur gewonnene Maulbeerseide kommt in vier Sorten auf den Markt: a) Kuo pen, 400 Taels per Pikul, etwa 600 Pikuls im Jahre; b) Kaoché, 350 Taels per Pikul, etwa 600 Pikuls; c) Tungho, Imitation von Nr. 2, 320 Taels per Pikul, 2000 Pikuls pro Jahr; d) Nei hong, 368 Taels per Pikul (nur für Lokalkonsum).

Exportiert werden nur noch gelbe Rohseide (2000 Pikuls im Jahre), Kokons und Seidenabfälle. Fertige Gewebe (ling tze, Ta chou und Hua chou) sollen jährlich nicht mehr als für 60000—70000 Taels ausgeführt werden. Es sind etwa 20 Webereien in Paoning, wovon die größte 15 Stühle beschäftigt. Durchschnittlicher Monatslohn für die Weber 3000

Cash und freie Station; Arbeitsleistung eines Webers per Tag etwa zehn chinesische Fuß Seide.

Die Statuten der »Vereinigten Seide- und Tuchmakler von Paoningfu« enthalten u. a. folgende interessante Bestimmungen:

a) Alle in der Stadt und auf dem Lande erzeugte Seide darf ausschließlich durch Vermittlung der Maklergilde verkauft werden. Der Preis wird lediglich nach der Güte der Ware und der Lage des Marktes festgesetzt.

b) Bei Seidenkäufen werden 17,6 Taels = 1 Catty gerechnet.

c) Bei Zahlungen garantiert die Gilde nur das amtliche Gewicht des Taels, nicht aber seinen Feingehalt. Über den letzteren haben Verkäufer und Käufer sich zu einigen.

d) Wenn für Seide Shasi-Tuche eingekauft werden sollen, so hat der Auftraggeber zu bestimmen, ob Zug um Zug, oder auf Termin abgeschlossen werden soll. Der Makler schließt ab, ist aber nicht für die Ausführung des Geschäfts verantwortlich.

e) Im Seidengeschäft werden 5 Prozent, im Tuchgeschäft 3 Prozent Rabatt gewährt. Heinlich weitere Vergünstigungen zu gewähren, ist nicht gestattet und wird bestraft.

f) Bei Seide erhält die Gilde vom Käufer 1 Cash für jeden Tael Seide, vom Verkäufer 2 Mace für je 600—1000 Taels vom Kaufpreis. Diese Beiträge verbleiben der Gilde zur Veranstaltung von Tempelfesten und Theatern. Für jeden Ballen »Shasi-Tuch« sind vom Verkäufer 5 Candareens bei Baarzählung und 1 Mace bei Terminkauf zu zahlen. Ist das Tuch mit Seide gemischt, so zahlt der Verkäufer 50 Cash per Ballen. Alle diese Abgaben fließen in die Kasse der Gilde; der einzelne Makler hat keinen Anteil daran.

g) Ausländisches Baumwollengarn ist ein bedeutender Handelsartikel geworden und hat zur Verminderung der Einfuhr von Shasi-Tuchen beigetragen. Um die Gilde vor Verlusten zu bewahren, haben die Händler sich entschlossen, für jeden großen Ballen Garn 200 Cash zu zahlen. Davon fallen 100 Cash in die Gildekasse zur Bestreitung der mit ihren öffentlichen Verpflichtungen verbundenen Ausgaben; den Rest behält der Makler als Entgelt für seine Bemühungen. Es bleibt den Parteien überlassen, den Makler außerdem noch durch besondere Vergütungen zu belohnen.

h) Die über Seide-, Tuch- und Garnkäufe von der Gilde ausgestellten Scheine sind beweiskräftig. Wenn Mitglieder der Gilde in solchen Scheinen unwahre Angaben machen, so werden sie für ewige Zeiten aus der Gilde ausgeschlossen.

i) Ist ein Geschäft unter Mitwirkung der Gilde abgeschlossen worden, so ersetzt die Gilde etwaige durch den Makler verschuldete Verluste an Ware oder Geld.

Außer Seide kommt für den europäischen Markt nur noch die Ausfuhr von einigen hundert Piculs Schweineborsten und Kuh- und Ziegenfellen in Betracht.

An der Einfuhr ausländischer Waren sind 15 »Piecegoods«-Händler beteiligt, die größtenteils in Chungking einkaufen. Die Einfuhr von Baum-

wollengarn wird zum Teil mit Seide bezahlt. Deutsche Anilinfarben finden in den zehn Färbereien der Stadt guten Absatz. Man färbt 1 Fuß Seide für 12 Cash und 1 Fuß Baumwolle für 4—5 Cash. Preise für einheimisches Indigo sind im letzten Jahre von 200 auf 60 Cash per Catty gefallen. Hung hua wird nicht mehr verwendet, weil zu teuer. Zum Gelbfärben von Baumwollgarn (Besatz von Frauenschuhen) benutzt man Gelbwurz. Büffelhäute werden mit Anilin grün gefärbt und dann zu Schuhriemen verarbeitet.

Der Vollständigkeit halber sei auch noch des Paoning-Essigs gedacht, der in ganz Szechuan seines Wohlgeschmacks wegen beliebt ist. Er wird aus Weizenkleie und einem Konkoktum von 48 Nummern der chinesischen *Materia medica* hergestellt; der Gärungsprozeß dauert etwa 7 Tage. Man unterscheidet 3 Abgüsse, die als I., II. und III. Qualität für 64, 48 und 32 Cash per Catty verkauft werden. Hauptabnehmer sind Chungking und Chengtu. Es gibt einige 70 Essighäuser (tsu fang) in Paoning.

Über die Schifffahrtsverhältnisse des Chialing erhielten wir folgende Angaben:

•Hauptschifffahrtsverkehr im 8. bis 10. chinesischen Monat. Fahrdauer von Paoning nach Chungking 6—7, bzw. 9—12 Tage, von Chungking nach Paoning 20 Tage bis 1 Monat.



Jahrmarkt in Tien kung yüan.

•Ladung bei Hochwasser 40 000—50 000 Catties, bei Niedrigwasser 20 000—30 000 Catties. •

•Frachten zwischen Paoning und Chungking 7—10 Cash per Catty. Für ein ganzes Boot zahlt man flußab 100 Tiao (etwa 100 Taels) und flußauf 120—130 Tiao. •



Pagode bei Ling shau pu.

•Der Kommandant eines der englischen Kanonenboote in Chungking hat den Chialing bis nach Paoning vermessen. •

Paoning ist die letzte größere Stadt am Chialing. Nördlich von Paoning wird das Gelände wieder gebirgiger, und der Wasserstand des Chialing erlanbt bei dem etwa 350 Li nördlich von Paoning gelegenen Kuang yün hsien nur noch Boote mit höchstens 5 000 Catties Ladung. Kuang yün, das bereits an der Chengtu-Peking-Straße liegt, ist eine unbedeutende Stadt von nur 10 000 Einwohnern und ohne selbständigen Handel.

B. Am Fou-Flusse.

1. Ein $3\frac{1}{2}$ tägiger Marsch von 360 Li brachte uns von Paoning nach den Ufern des Fou-Flusses bei der Präfekturstadt Tungchuan. Der Weg hält westsüdwestliche Richtung und führt, abwechselnd am Rande von Hügeln und durch Täler laufend, durch wenig interessantes Land. Die einzige erheblichere Steigung von etwa 150 m war kurz vor Tungchuan, hinter An lo chang, wo wir bis auf 700 m (nach Parker 1300 Fuß) über



Steinbrücke bei Yen ting.

dem Meeresspiegel kamen. Unsere Nachtstationen (Ta chiao chang = Großbrücken-, Fu tsun yi = „Glücksdorf“ und Chiu lin yi = „Herbstwälden“) waren kleine Marktflecken. Die einzige Kreisstadt auf dem Wege ist Yen ting hsien, die aber auch nur so bescheidene Dimensionen einnimmt, daß Parker sie treffend eine „Liliputian city“ genannt hat. Sie liegt sehr hübsch in dem von Bergen eingeschlossenen Tale eines Nebenflusses des Fou. Die massive, sechsbogige Steinbrücke im Westen der Stadt steht in gar keinem Verhältnis zu dem unbedeutenden Wässerchen, das sie mit ihren stolzen und gefälligen Formen überspannt. Im Yen ting-Kreise werden Opium und Salz gewonnen. Das Hauptprodukt aber ist Seide; wie denn auf dem

ganzen Wege von Paoning bis Tung chuan der Maulbeerbaum der einzige, aber auch ständige Baumschmuck der sonst trostlos kahlen Landschaft ist. Der Seidenbau scheint überwiegend Sache des kleinen Mannes zu sein, der in nächster Nähe seiner Hütte ein paar Bäumchen zieht und sich darauf beschränkt, zu Beginn der Saison (April, Mai) die Kokons entweder in Tung chuan an den Händler oder an Ort und Stelle an die herumreisenden »Sse fan tze« (Seidenmakler) zu verkaufen. Günstigstenfalls besorgt er vielleicht auch noch das Haspeln selbst.

Mit Rücksicht auf die zum Teil recht anstrengenden Tagestouren hatten unsere Sänftenträger sich mehrfach unterwegs »Stellvertreter« engagiert, um selber etwas ausspannen zu können. So ein »Stellvertreter« bekam 2 Cash per Li ($\frac{1}{2}$ km)! Wenn der arme Teufel also 45 km am Tage läuft, kann er etwa 30 Pfennig verdienen! Die »Stellvertreter« sind meist nur für kurze Strecken zu haben, da sie nicht gern über Nacht von Hause weg bleiben. Sie rechnen damit, daß sie tagsüber mehrmals Gelegenheit haben, bei vorüberziehenden Transporten auf eine kurze Strecke Weges einzuspringen.

II. Von den drei Flüssen, die sich bei Hochou vereinigen, ist der Fou für die Schifffahrt der bedeutendste; auch sind an seinen Ufern eine Reihe blühender Handelsstädte und Märkte gelegen, welche ihre schlafenden Schwestern am Chialing weit hinter sich lassen. Bis Saining und Tai ho chen verkehren Dschunken von 40 Tonnen; von da ab setzen zahlreiche Stromschnellen der Schifffahrt mit größeren Booten eine Schranke; doch trifft man noch bis hinauf nach Chungpa Fahrzeuge mit 5 000 Cattie Lade-fähigkeit. Auf der ganzen Strecke von Chungking bis Chungpa (etwa 190 englische Meilen in der Luftlinie) ist flußaufwärts die Hilfe von Treidlern nötig.

Fahrtdauer von Chungking nach Tai ho chen . . 12—30 Tage

„ „ „ „ Tung chuan . . 15—20 „

„ „ „ „ Mien chon . . 20—30 „

„ „ „ „ Chungpa . . . 20—35 „

Fahrtdauer nach Chungking von Chungpa . . . 5—8 „

„ „ „ „ Mien chon . . . 4—8 „

„ „ „ „ Tung chuan . . . 4—7 „

„ „ „ „ Tai ho chen . . 3—6 „

Zwischen She hung und Chungking besteht die Ladung hauptsächlich aus Salz (flußab) und Kohle (flußauf). Die ausgedehnten Salzquellen des She hung-Distrikts liefern jährlich etwa 30 000 Tonnen Salz und verbrauchen etwa 50 000 Tonnen Kohle. Von Tung chuan und Mien chon werden Seide, Opium, Tabak und Reis verschifft, und Chungpa schließlich ist der Sammler für die via Singpan auf Maultieren und durchs Gebirge angeschleppten Ausfuhrprodukte Tibets (Medizinen, Wolle, Felle, Moschus u. dgl.). Chungpa ist neben Hochou die einzige Likinstation am Fou-Flusse.

III. Von den größeren Städten am Fou konnten wir auf unserer Reise nur Tung chuan und Mien chon besuchen.

Tung chuan fu liegt in einer schönen, weiten Ebene am rechten Ufer des Fou, der hier auch Tung-Fluß heißt. Im Süden der Stadt fließt

der Chung Chiang, der bis Lo Chiang auf kleinen Booten schiffbar ist. Regelmäßiger Bootverkehr findet aber nur zwischen Tungchuan und der Kreisstadt Chung Chiang Hsien (120 Li) statt.

Tung chuan ist seit 1734 Präfektur und umfaßt als solche die Kreisstädte San tai hsien (identisch mit Tung chuan), She hung, Yen ting, Chung Chiang, Sui ning, An yo, Lo chih, Pe'ng chi und Tai ho chen. Die Stadt macht keinen wohlhabenden, aber einen sehr sauberen Eindruck; man glaubt eher in einem großen Dorfe, als in einer Präfekturhauptstadt zu sein. Die Bevölkerung verhielt sich sehr zurückhaltend und nahm, obwohl wir ohne jede Eskorte stundenlang durch alle Straßen und Gäßchen wandelten, kaum Notiz von uns. Sie war allerdings an den Anblick von Ausländern in europäischer Kleidung bereits gewohnt, da die hier lebenden Missionare von der »Friends Mission« es verschmähen, »pig tails« und chinesische Tracht zu tragen.

In der Tung chuan-Präfektur hatten im Sommer 1902 die »Boxer« durch Morden und Sengen ziemlich viel Unheil angerichtet, besonders in den Städten Shê hung und Tai ho chen. Die Stadttore von Tung chuan waren zwei Monate lang auch tagsüber geschlossen, nachdem eine bewaffnete Bande nachts einen Wartturm (chai tze) auf dem benachbarten »Ochsenkopf« (Niu 'ou shan) überfallen hatte und nur mit Mühe von der ahnungslosen Wachmannschaft zurückgeschlagen worden war. Die zur Verfolgung ausgeschiede Besatzung von Tung chuan zog es vor, außerhalb der Stadt die Uniform mit dem schlechten Kleid des Landmanns zu vertauschen und in diesem harmlosen Gewande heimlich in die Stadt zurückzukehren. Die Folge war ein »blauer Brief« aus Chengtu an den altersschwachen Kommandeur dieser Elitetruppe. Jetzt liegen etwa 600 Mann Militär in der Stadt.

Tung chuans Hauptbedeutung liegt in seinem Seidenhandel. Während der Saison herrscht in dem sonst sehr stillen Orte ein geräuschvolles Treiben. Die zahlreichen Gasthäuser sind besetzt mit Händlern aus Chungking und selbst aus den entfernteren Yangtse-Häfen, um von den Produzenten durch Vermittelung der »Fan tze« (Makler) hauptsächlich Rohseide und Seidenabfälle (sse 'ou) aufzukaufen. Der Wert des Gesamt-Seidenhandels von Tung chuan wird auf 1½ Millionen Taels geschätzt. Von der Rohseide (meist gelb) sollen nach der »Blackburn Mission« für je 200 000 Taels nach Chengtu und Schanghai exportiert werden.

Über den Umfang der Baumwollen- und Opiumproduktion fehlen Angaben. Die jährliche Getreideausfuhr (Weizen und Bohnen) soll sich auf etwa 300 000 Taels belaufen.

Die Ausfuhr von Kuhhäuten, Ziegenfellen, Borsten, Büffelhörnern u. dgl. ist immerhin so bedeutend, daß einige fremde Firmen hier ständige Einkaufsagenten unterhalten. Der kleine Mann trägt ihnen gerne seine Ware zu, weil er dafür sofort in bar bezahlt wird.

Läden mit europäischen Tuchen und »Sundries« gibt es nur wenige. Tung chuan kauft in Chungking ein und versorgt nur die Distrikte in nächster

Nachbarschaft. Wir fanden bei einem Straßenhändler chinesische Nadeln mit Öhren, die in der Stadt hergestellt waren; 10 Stück kosteten 6 Cash (deutsche Nadeln 25 Stück 16 Cash). Sie bogen sich leicht, hatten keine Politur, ein scharfkantiges Ohr und rosteten beim Anfassen.

IV. Von Tung chuan nach Mien chon sind es 140 Li über Land. Ein holpriger Steinweg führt zuerst über ein ausgelehnutes, ziemlich kahles Plateau. Dann steigt man hinab zum Fon-Flusse, um dessen Ufer bis zur Nachtstation, dem 50 Li von Tung chuan entfernten Lager der Familie Liu (Liu chia ying), zu folgen. Der Ort ist in einer weiten, fruchtbaren Ebene gelegen, wo Weizen, Bohnen und Erbsen große Flächen bedecken. Das Flußbett war Ende Januar gut zu $\frac{5}{6}$ trocken, muß aber bei Hochwasser wohl 1000 Yards breit sein. Zwischen Liu chia ying und Mien chon liegen die zwei großen Plätze Hu In chi und Feng kno ching, je 30 Li von einander entfernt. An beiden Orten sind zahlreiche Salzbrunnen und Siedereien mit 12 und mehr Pfannen im Betriebe. Der aus dünnen Schlotten aufsteigende Rauch war ein ungewohnter Anblick in dieser sonst so ländlichen Umgebung.

Bei Feng kno ching bereitete eine Stromschnelle im Fon den Dschunken große Schwierigkeiten. Wir beobachteten ein Boot, das nach langem, vergeblichem Bemühen, mit Hilfe von Treidlern über die Schnelle zu kommen, resigniert die Leine locker ließ, um mit großer Geschwindigkeit an seinen Start zurückzusausen.

Bereits auf 30 Li Entfernung wird die Pagode von Mien chon sichtbar. Von da ab reiht sich zwischen den Weizen- und Erbsenfeldern Hütte an Hütte; es war hier das erstemal auf unserer Reise, daß wir den Eindruck eines dicht bevölkerten Gebiets bekamen, ein Eindruck, der uns dann allerdings bis nach Chengtu nicht mehr verließ.

Auch Mien chon hat einen jährlichen Seidenhandel von 1—2 Millionen Taels, obwohl es mehr Markt als Produktionszentrum ist. Jedenfalls ist nur der kleinste Teil der Seide, die in Schanghai als Mien chon-Seide gehandelt wird, im Mien chon-Distrikt gezogen. Von der gelben Rohseide werden 20 Prozent lokal verbraucht; 10 Prozent gehen nach Chengtu und 70 Prozent nach Chungking bzw. Schanghai. Preise für ein Picul Rohseide 350—400 Taels. Seidenabfälle (waste silk) werden jährlich etwa 1000 Piculs nach Schanghai verkauft; Preis 25 Taels per Picul.

Der Salzhandel Mien chons wird auf 1 Million Taels jährlich geschätzt; das Likinamt erhebt 280 Cash Likin per Picul. Auf dem Salzmarkt wurde das Salz in Pfannenform verkauft.

Eine Spezialität Mien chons ist die mai tung, d. h. Weizenwintergenannte Droge, nach Giles Ophiopogon japonicus. Es ist der Wurzelansatz einer ganz niederen, weizenähnlichen Pflanze. Mai tung wird von hier in großen Mengen exportiert. Es wird als Medizin gegen innere Hitze und als Beigabe zu Ginseng genossen; Apothekenpreis 480 Cash per Catty; Marktpreis etwa die Hälfte.

Da während unserer Anwesenheit alle größeren Läden wegen des bevorstehenden Neujahrsfestes geschlossen waren, konnten wir leider keine

Informationen über den Einfuhrhandel sammeln. Doch scheint derselbe bedeutend zu sein; dafür spricht wenigstens schon die Zahl und Größe der Piecegoods-Läden, sowie der Umstand, daß unter den etwa 30000 Einwohnern der Stadt eine ganze Anzahl vornehmer und reicher Leute, meist Beamte a. D. und Großgrundbesitzer, sich befinden.

C. Auf der Reichsstraße von Chengtu nach Peking.

1. Mien chou liegt bereits an der großen Heeresstraße, die von Chengtu über die Pässe des Ta pa shan und Tsing ling shan nach Hsian fu in der Provinz Shensi und von da weiter nach der Reichshauptstadt führt.¹ Die Straße mündet im Nordtor von Mien chou und verläßt es durch das Westtor. Wie fast alle die großen Reichsstraßen Chinas, ist auch diese ursprünglich nur für strategische Zwecke gebaut worden, da sie die einzig mögliche Überlandverbindung des Nordens mit dem Westen des Reiches darstellte. Dies hat aber nicht verhindert, daß sie im Laufe der Jahrhunderte zu einer wichtigen Handelsstraße geworden ist und heute eigentlich nur noch als solche Bedeutung hat. Der Teil zwischen Chengtu und Han chung fu soll im 3. Jahrhundert v. Chr. von dem berühmten Chin shih huang ti angelegt worden sein; der Ausbau und die Fortsetzung der Straße wird einem Abkömmling der Han-Dynastie, Liu pi, im 3. Jahrhundert nach Christi zugeschrieben.

Die Entfernung von Hsian fu bis Chengtu beträgt nach chinesischen Itinerarien 2308 Li (rund 1150 km). Die Szechuan-Grenze wird bereits im Ta pa shan überschritten, doch ist Kuan yüan hsien die erste größere Stadt, welche die von Shensi kommende Straße in der Provinz Szechuan durchschneidet. Zwischen Kuan yüan und Mien chou (488 Li) sind nur die Plätze Chao hua hsien und Chien chou erwähnenswert. Dagegen liegen auf den 140 km (280 Li) zwischen Mien chou und Chengtu in Zwischenräumen von etwa 25 km nicht weniger als vier größere, volkreiche Städte, nämlich Lo Chiang mit 30000, Té yang mit 15000, Han chou mit 60000 und schließlich nur 12 englische Meilen von dem Nordtore von Chengtu Hsien tu hsien mit etwa 15000 Einwohnern.

Die drei letztgenannten Städte liegen bereits in der durch ihre große Fruchtbarkeit und dichte Bevölkerung ausgezeichneten »Chengtu-Ebene«, d. h. einem Gebiet von etwa 2500 englischen Quadratmeilen, mit Chien chou im Süden, Chiang kou und den Bergen am Min im Westen, Kuan hsien

¹ Ausführliche Beschreibung bei Alex. Wylie »Notes of a Journey from Chengto to Hankow« (Proc. Roy. Geogr. Soc., London XIV (1870) S. 168ff.) — Vgl. auch Baron Richthofens Letters 1870—1872 S. 111 »From Si ngan fu to Ching tu fu«.

im Nordosten und Mien chu (nicht zu verwechseln mit Mien chon) im Norden als Endpunkten. Der ein kleines Stündchen hinter Lo Chiang hsien auf etwa 200 englische Fuß ansteigende »Schimmelpaß« (Pai ma kuan) trennt die »Chengtu-Ebene« von dem tiefer gelegenen Bassin des Fou-Flusses.

II. Als wir am 28. Januar in der Frühe durch das Westtor von Mien chon auszogen, verriet zunächst nichts, daß wir uns auf einer der größten Heeresstraßen des Reichs befanden. Der Weg war weder breit noch gut erhalten, sondern unterschied sich eigentlich kaum von den holprigen Feldwegen, wie wir bis dahin schon so viele an unseren Sohlen abgelaufen



Pagode vor Lo Chiang.

hatten. Die Landschaft war eintönig; nichts wie Ebene mit einigen wenigen Erhebungen; nur im Nordwesten schimmerten die Umrisse eines bedeutenderen Gebirgszuges durch das Gewölk. Das Land ist reich bewässert; eine ganze Anzahl kleiner Flüsse und Bäche durchzieht die Felder; künstliche Stauwerke und Kanäle speisen mit Hilfe von mächtigen Schaufelrädern die höher gelegenen Partien. Neben Weizen und Bohnen sieht man auch wieder viel Reis auf den Feldern.

Lo Chiang hsien ist eine befestigte Kreisstadt; außerhalb des Osttors führen Straßen nach Chung Chiang im Süden (auch Wasserverbindung) und An hsien im Norden. Es exportiert etwas Seide, Büffel- und Ziegenhäute, Borsten und Entenfedern via Mien chon nach Chungking.

Großgrundbesitzer und reiche Beamtenfamilien bewohnen hier sehr stattliche Häuser mit massiven Mauern und schweren, hohen, schwarzlackierten Holzportalen, über denen das »Ta fu ti«-Tablett mit vergoldeten Charakteren prangt.¹ Da es am Vortage von Chinesisch-Neujahr war, so waren die Wohnungen der Reichen von Scharen armer Frauen und Kinder und zerlumpter Bettler umlagert, die auf die Reisverteilung warteten. In



Pai lou hinter Lo Chiang.

den volkreichen Städten Szechuans scheint das Bettlertum eine große Plage für die Besitzenden zu sein. In Chungking z. B. saß oder stand fast in jedem der prunkvollen Seidenläden so eine zerlumpte Gestalt, das Gesicht und den Kopf mit nassem Lehm, Ruß oder gar Schlimmerem beschmiert, dabei mit einer schrillen Holzklapper solange Lärm schlagend, bis sein Zweck erreicht war.

¹ Ta fu ti ist die posthume Bezeichnung für Beamte des 5. Ranges.

Hinter dem »Schimmelpaß« verwaudet sich der bis dahin ziemlich steinige Weg in eine immer breiter werdende, staubige Landstraße. Zu beiden Seiten derselben trifft man hauptsächlich Zuckerrohrpflanzungen. Fast jeder Kuli kauft sich unterwegs ein langes, braunes Rohr, um es auf dem Marsche zu verzehren. In den größeren Orten machte sich überall das bevorstehende »Neujahr« bemerkbar; »Alt und Jung« zeigt sich in seinem »Feststaat« auf den Straßen; alles ist in diesen Tagen auf der Besuchstour, und wo sich zwei auf der Straße treffen, da geht es nicht ohne minutenlange, tiefe Komplimente ab. Auch der einfachste Kuli und der kleinste Junge beobachten mit bemerkenswertem Geschick die garnicht so einfachen Formen der chinesischen Etikette. Theateraufführungen, Prozessionen und Teehausbesuch gehören gleichfalls zu den allorts üblichen Neujahrsbelustigungen. Die oft hochgeröteten Köpfe der Teehausinsassen verraten, daß bei dieser Gelegenheit neben dem harinlosen Tee auch der Reisbranntwein nicht verschmäht wird. Den Kindern schenkt man zu Neujahr Zuckerwerk und Spielzeug.

Hanchou macht mit seinen breiten, sauberen Straßen, großen Läden und den prächtigen Klubs der Kanton- und Fukien-Gilde einen sehr wohlhabenden Eindruck. Leider waren alle Läden geschlossen, ebenso die Hotels, so daß wir uns mit einem kleinen amtlichen Absteigequartier begnügen mußten. Kurz vor der Stadt führt eine stattliche Brücke über den To-Fluß, der bei Luchou in den Yangtse mündet und bei Hochwasser mit kleinen Booten bis Hanchou, sonst bis Tze yang hsien befahrbar ist.

Hanchou hat bedeutenden Zucker- und Tabakhandel.

Von Hanchou bis zur Außenstadt von Chengtu sind es noch 90 lange Li. Der Verkehr auf der Landstraße wird immer lebhafter. Wir begegnen einigen Dutzend Lastträger, die mit Chengtu-Seidenwaren nach Hsian fu gehen. Jeder trägt ein Picul und bekommt für die 24tägige Reise 9000 Cash. Den Trägern folgte eine Ponykarawane mit gleicher Ladung und gleichem Reiseziel. Beide hatten noch rasch die Likinfreiheit bzw. den Likinnachlaß benutzt, der in der ersten Neujahrsnacht in Chengtu wie im ganzen Lande gewährt wird.

Der Weg erinnert einen jetzt immer mehr an die großen Landstraßen außerhalb Pekings, derselbe gräuliche Staub, dasselbe ununterbrochene Hin- und Her von Fußgängern, Reitern und Wagen. Auch die seit Hankau nicht mehr gesehenen zweirädrigen Schiebkarren (wheelbarrow) tauchen plötzlich auf; sie sind kleiner als die Schanghai-Vehikels und nur einsitzig, quietschen aber genau so schön. Wir sahen später in Chengtu Karren mit einem stuhlartigen Sitze über dem Rade, die ausschließlich für Personentransport bestimmt waren.

Nachdem wir noch eine lange Linie geräuschvoller Vororte passiert hatten, zogen wir am Abend des 30. Januar durch das bollwerkartige Nordtor in Chengtu ein.

Nach Abzug der Aufenthalts- und Rasttage waren wir von Chungking bis Chengtu 19 Tage unterwegs gewesen und hatten in dieser Zeit 1570 Li, d. h. rund 785 km, zu Fuß bzw. per Sänfte zurückgelegt.

II. Itinerar.

Von Chungking via Paoningfu nach Chengtu.
(Über Land.)

Datum	Ort	Entfernung von Chungking in Li	Tages- leistung in Li	Einwohnerzahl
Januar				
7.	Fu t'ou kwan	15		
	Hsiao lung k'an	30		
	Kao tien chang	45		
	T'u chu chang	75	75	2 000
8.	Ch'ing mu kwan	100		
	Liu t'ang	125		
	Ch'i tang	145		
	Pa tang	165	90	2 000
9.	Feng ya	175		
	Chiu tang	185		
	Shih tang	205		
	Hochou	225	60	30 000
11.	Ta shih chiao	265		
	Li tse chang			
	Ku lu chang			
	Chi chien chiao	315	90	300
12.	Hsing lung chang	350		600 — 700
	Wan shan chang	370		
	Wan ku chiao			
	Lieh mien chi	405	90	3 000
13.	Li tu chang	445		
	Chi tou pa			
	Ching chu kai			
	Ching chü chang	480	75	über 1 000
14.	Shun ching fu	520	40	etwa 30 000
16.	Chüan tai chang	565		
	Yung feng chang	610	90	über 100
17.	Hu chin pu	700	90	4 — 5 Familien
18.	Lao ya ngai	745		
	Chien fo ngai			
	Paoning fu	795	95	etwa 20 000

Datum	Ort	Entfernung von Chungking in Li.	Tages- leistung in Li.	Einwohnerzahl.
Januar				
21.	Tien kung yüan	845		
	Wan nien ya	855		
	Ta chiao chang	885	90	60—70 Fa- milien
22.	Liu tien yi	915		
	Chin feng sse	945		
	Fu tsun yi	975	90	900—1000
23.	Lin shan pu	1005		
	Yeu ting hsien	1035		
	Chiu lin yi	1095	120	über 200 Fa- milien
24.	An lo chang	1120		
	Tung chuan fu	1155	60	etwa 40000
25.	Liu chia ying	1205	50	
26.	Hu lu chi	1235		
	Feng kuo ching	1265		
	Tang fang chang			
	Mien chou	1295	90	32000
28.	Lo Chiang hsien	1385	90	30000
29.	Pai ma kwan			
	Hanchou	1485	100	60000
30.	Tang chia sse			
	Hsin tu hsien			
	Chengtu fu	1575	90	

IV. Chengtu.

Die Stadt. Seit den Tagen Marco Polos hat kaum ein fremder Besucher Chengtus es unterlassen, diese Stadt als eine der schönsten des chinesischen Reichs zu preisen, und jeder Neukömmling gerät auch heute noch in die Versuchung, ein Gleiches zu tun, obwohl von den Reizen, die vor 600 Jahren den Venezianer begeisterten, die meisten längst vergangen sind, und die landschaftliche Umgebung der Stadt auch dem empfänglichsten Gemüte kaum ein leises „Ach“ der Bewunderung entlocken dürfte. Aber der mächtige Stadtwall mit seiner 12 m breiten, tadellos erhaltenen Zinne, das rechtwinklig sich kreuzende, äußerst regelmäßige Netz von breiten, sauberen Straßen, die Mannigfaltigkeit und Pracht der Läden, Gilden- und Privathäuser, sowie die im Durchschnitt auffallend gut gekleidete, mehr Wohlleben als Geschäftigkeit verratende Bevölkerung lassen doch auch heute noch Chengtu als eine verfeinerte Nuance des chinesischen Großstadtypus erscheinen. Vielleicht würde man aber trotzdem von Chengtu viel weniger Aufhebens machen, wenn die Stadt in der Nähe der Küste oder an den Ufern eines großen Stromes läge. Aber mitten im Herzen einer von der Außenwelt nahezu abgeschlossenen, nur auf beschwerlichem Land- und unsicherem Wasserwege erreichbaren Provinz eine Stadt zu finden, die in Bezug auf großstädtische Allüren Plätzen wie Peking, Nanking, Canton nicht nur nichts nachgibt, sondern sie vielfach noch übertrifft, ist in der Tat etwas so Frappantes, daß es dem Ausländer jedesmal von neuem imponieren muß.

Ausländische Waren, auch Luxusartikel, in den Hauptstädten der Küsten- und unteren Yangtse-Provinzen zu finden, wird niemanden in Erstaunen setzen; sie aber in sehr reicher Auswahl in den Läden von Chengtu anzutreffen, d. h. 3 000 km von der Küste entfernt, ist eine Überraschung, und man wird gut tun, an dieser Erscheinung nicht ganz achlos vorüberzugehen; denn sie beweist, daß Entfernungen, Stromschnellen, Gebirgspässe und Liniestationen in China keineswegs unüberwindliche Hindernisse für den Handel sind; sie beweist ferner, daß in Szechuan, zum mindesten in der bevölkerten Chengtu-Ebene, eine respektable Anzahl kaufkräftiger und kauflustiger Konsumenten von europäischen Waren schon jetzt vorhanden ist. Trotz der augenblicklich noch so ungünstigen Bezugsverhältnisse sind die meisten ausländischen Waren in Chengtu höchstens 30 Prozent teurer als in Shanghai.

Zur Zeit der „Drei Reiche“ (220—280 n. Chr.) war Chengtu die Residenz der Herrscher des Staates „Shu“. Auf dem Areal der alten Kaiserstadt (Huang cheng, vgl. Plan Nr. 1), von der nur noch wenige Ruinen stehen, befinden sich schon seit einigen hundert Jahren die Examinationshallen für die Abhaltung der Präfektur- und Provinzialprüfungen.

Tatarenstadt. Nicht weit davon entfernt im „Westend“ liegt die Tatarenstadt (Nei cheng, Plan Nr. 2), 1662 unter Kaiser Kang hsi erbaut,



Zu: Betz

heute Sitz des Tatarengenerals (Chiang chün) und einer 6 000 Mann starken Mandschu-Garnison. Auch die übrige, auf etwa 15 000 Köpfe geschätzte Bevölkerung der Tatarenstadt ist fast ausschließlich mandschurisch. Die Tatarenstadt ist umwallt und besteht, wie ein Blick auf den Plan zeigt, aus zwei Reihen paralleler, schmaler Gassen, die, vom Stadtwall ausgehend, sämtlich auf eine einzige Hauptstraße münden. Ein reicher Baumschmuck verwandelt im Sommer all die kleinen, vielfach grasbewachsenen Gäßchen in schattige Alleen und das ganze Stadtviertel in einen Kühlung spendenden



Auf der Stadtmauer.

Wald. Wie bei einer hauptsächlich aus Staatspensionären bestehenden Einwohnerschaft kaum anders zu erwarten, glänzen in diesem idyllischen -Pensionopolis- Handel und Gewerbe durch gänzliche Abwesenheit.

Die Stadtmauer. Chengtus Stolz ist die schon eingangs erwähnte Stadtmauer, ein monumentaler Bau von imponierenden Dimensionen und in einer — für chinesische Verhältnisse — bewundernswert guten Verfassung. Die Mauer ist in der Mitte des 18. Jahrhunderts neu gebaut worden, ist 12 m breit, 15 m hoch und hat einen Umkreis von beinahe 20 km. Mit Ausnahme einer kleinen Strecke vom Westtor bis zur Südwestecke, wo der Wall der Tatarenstadt auf die Stadtmauer heraufreicht und eine Sperre bildet, findet der Fußgänger und selbst der Radler auf der vollständig

ebenen, nur wenig grasbewachsenen Zinne nirgends ein Hindernis. Die Türme über den Stadttoren sind seit dem vorigen Jahre wieder mit militärischen Wachen auch tagsüber besetzt.

Behörden, Schulen usw. Chengtu ist der Sitz des Generalgouverneurs und der Provinzialbehörden von Szechuan. Als Präfekturstadt zerfällt es in die Kreise Hua yang hsien und Chengtu hsien. Ein ungeheures Heer von Beamten und Beamtenanwärtern bevölkert die zahlreichen, über die ganze Stadt verstreuten Yamen. Ein Zeichen der Zeit und ein



Parkanlage im Stadtgott-Tempel.

Beweis, daß auch Chengtu sich für den Verkehr mit dem Ausland hat einrichten müssen, sind die ganz modern eingerichteten Gebäude des »Auswärtigen Amtes« (yang wu tsung chü) sowie der Zentralämter für Handel und für Bergwerkswesen.

Außerdem erhebt noch an drei äußersten Punkten der Stadt die neue Zeit, wenn auch noch schüchtern, ihr Haupt. Beim Osttor, wo die »Große Oststraße« — die »Leipziger Straße« von Chengtu — mündet, liegt das Arsenal mit der Münze und einem Artillerielager; in der Nordwestecke, dicht an die Stadtmauer heranreichend, befindet sich die Militärschule mit ihren in einem europäisch-japanischen Mischstile gehaltenen Barackenhäusern; in der Nähe des Südtors schließlich steht der stattliche, gleichfalls

modern eingerichtete, zur Zeit aber noch unbewohnte Gebäudekomplex der Provinzial-Hochschule mit Raum für 300 Schüler.

Einwohnerzahl. Über die Einwohnerzahl gehen die Ansichten der Reisenden auseinander; Richthofen spricht von 800 000, Baber von 330 000. Der diesem Berichte beigelegte chinesische Stadtplan von Chengtu aus dem Jahre 1902 enthält darüber folgende Angaben:

	Zensusiten	Personen
Innerhalb des Osttors	18 631	67 947
Außerhalb „ „	5 321	23 770
Innerhalb „ Südtors	7 417	42 061
Außerhalb „ „	1 968	8 381
Innerhalb „ Westtors	11 049	52 943
Außerhalb „ „	578	2 317
Innerhalb „ Nordtors	12 645	59 509
Außerhalb „ „	2 354	9 310
Vorstadt Nin shih kon	625	2 818
Insgesamt . . .	60 588	269 056

Diese Zahlen sind zweifellos zu niedrig gegriffen und enthalten nicht den gut auf 100 000 Köpfe zu veranschlagenden Teil der in den Yamen, Lagern und Gasthäusern untergebrachten Bevölkerung. Eine Schätzung auf 400 000 Einwohner dürfte wohl der Wahrheit am nächsten kommen.

Ansländer. Ansländer leben in Chengtu etwa ein halbes Hundert, fast ausschließlich Missionare beider Konfessionen. Dazu kommen seit Anfang d. J. der englische Generalkonsul für Szechuan, der hier seinen tatsächlichen, wenn auch nicht offiziellen Sitz hat, ferner ein französischer Militärarzt, der dem Missionshospital attachiert ist und gleichzeitig Dienste bei den Truppen des Generalgouverneurs tut, sowie ein Paar japanische Instruktoren an der Militärschule. Das 1902 eröffnete Kaiserlich Chinesische Postamt steht gleichfalls unter Leitung eines Ansländers.

Seidenindustrie. Die Hauptindustrie Chengtus ist die Seidenweberei, die immer mehr die Tendenz zeigt, sich hier zu zentralisieren, obwohl das Rohmaterial nur zum kleinsten Teile vom Chengtu-Distrikte selbst geliefert werden kann. Man schätzt die Zahl der Webstühle auf 3 000, wovon 1 800 zur Herstellung schwerer Seidenstoffe (Brokate, Damaste) und der Rest für leichte Gewebe (Pongees, Crapes) beschäftigt werden. Nach einer bei Litton (Report of a Journey to North Szechuan) mitgeteilten Statistik beträgt die Jahresproduktion der beiden vorgenannten Gewebearten: Ta chon (Brokate usw.) 1 063 Piculs im Werte von 850 000 Taels, Fu tsing (Pongees usw.) 1 700 Piculs im Werte von 540 000 Taels.

Auch die besten dieser Gewebe reichen an die Fabrikate von Hangchou und Suchou nicht heran, weder in bezug auf Feinheit des Fadens noch Eleganz der Muster. Daraus erklärt sich, daß nach der

Statistik des Zollamts in Chungking im Jahre 1902 für über 420 000 Tels Seidenstoffe und -stickereien eingeführt und nur für 45 116 Tels Szechuan-Pongees ausgeführt worden sind. Szechuan ist also für den Absatz des größeren Teiles seiner Webereierzeugnisse auf den eigenen Bedarf und den seiner unmittelbaren Nachbarn (Yünnan, Kansu, Shensi, Tibet) angewiesen. Nach Tibet speziell gehen ganz lose, meist ungetärbte Seidengazen, die sogenannten Hattas und Tsang pa für den Gebrauch der Lamapriester. Auch tibetanische Turbane (Mao chou) aus wilder Kueichou-Seide werden in ganz schmalen Stücken von 36 chinesischen Fuß Länge in



Im Hofe der Präfektur.

Chengtü hergestellt und (meist mit Magenta) gefärbt; die Ausfuhr nach Ta chien lu und Sung pan soll sich auf 10 000 bis 20 000 Stück im Jahre belaufen.

Der eigentliche Massenartikel, welcher in den Seidenwebereien Chengtus hergestellt wird, sind die sogenannten Lan kan, buntbenusterte Bänder von Finger- bis Handbreite, die als Ärmel-, Hals- und Hosenbesätze an Frauen- und Kinderkleidern in den westlichen und nördlichen Provinzen des Reichs mit Vorliebe getragen werden. Leider fehlt es gänzlich an zuverlässigen Ziffern über den Umfang von Produktion und Ausfuhr; doch handelt es sich zweifellos um Werte von mehreren Millionen Tels. Fran-

zösische Seidenbänder und englische Prints konkurrieren nicht ohne Erfolg mit den einheimischen Lan kan; dagegen konnten wir japanische Imitationen nirgends mehr entdecken.

Weberei und Handel sind nur im Kleinbetriebe vereinigt, im Großbetriebe (bis zu 25 Stühlen) getrennt. Dasselbe gilt vom Färben. Es existieren in Chengtu 70—80 Färbereien, davon 10 ausschließlich für Seide. Die Verwendung von Anilinfarben ist speziell in der Seidenfärberei allgemein. Nur zum Gelbfärben werden noch Safran, Pikrinsäure und Vitriol benutzt. Rohseide wird vor dem Färben in eine Sodalauge gesteckt; die Soda kommt aus Kuan hsien.



Militärschule.

Den übrigen Industrien Chengtus ist an dieser Stelle mit einer Aufzählung Genüge getan; es seien genannt die Herstellung von Eisen-, Leder-, Lack-, Silber- und Hornwaren sowie das Bedrucken (mit Schablonen) von Baumwollstoffen und Grasleinen. Auch für feinere Seifen (Moschus), Puder, Schminke u. dgl. ist Chengtu ein Hauptplatz.

Die Einfuhr ausländischer Waren in Chengtu ist schon heute nicht unbedeutend und umfaßt so ziemlich alles von der Nadel bis zur Dampfmaschine. Manchesterstoffe, amerikanische Sheatings, deutsches „Medium Cloth“, indisches und japanisches Baumwollengarn, deutsche

Anilinfarben, Uhren, japanische Schirme, Seifen und Parfüms nehmen darunter die erste Stelle ein.

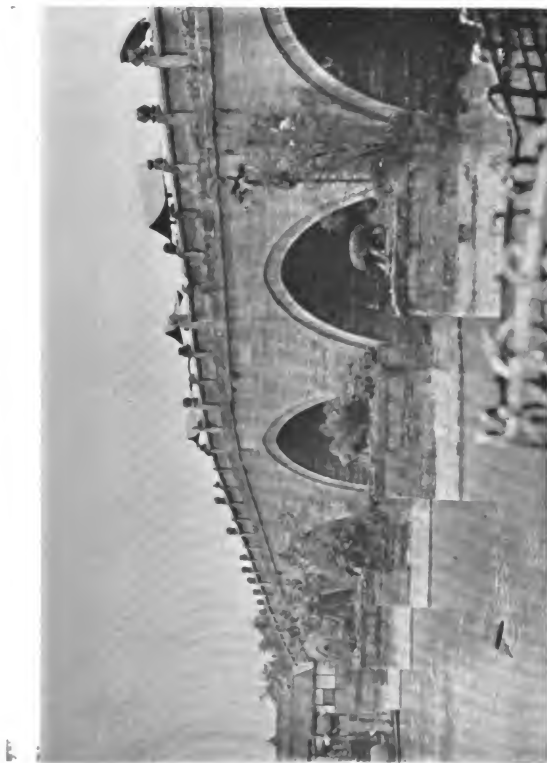
Fast alles, was Chengtu einführt, wird auch in der Stadt selbst und ihrer nächsten Umgebung konsumiert. Die übrigen größeren Städte in der Chengtu-Ebene versorgen sich alle direkt aus Chungking, um die Waren nicht mit dem hohen Stadtzoll und Likü zu belasten, die innerhalb einer Baummeile von Chengtu erhoben werden.



In Chengtu hergestelltes Fahrrad aus Holz.

Die Großhändler Chengtus kaufen in der Regel in Shanghai ein, wo sie ständige Agenten unterhalten. Nur bei eiligem Bedarfe wird das Lager ausnahmsweise aus Chungking ergänzt. Einzelne dieser Agenten sind gleichzeitig in Suchou etabliert, von wo aus sie Seidengeschäfte nach der Provinz Shansi betreiben. Die Zahlungen für Einkäufe in Shanghai geschehen meist mit Tratten der Opiumbanken; auch hat Szechuan durch seine Arznei- und Seidenausfuhr stets große Guthaben in Shanghai.

Gewöhnlich werden nach Shanghai 80 Prozent baar gezahlt und für den Rest 1—2 Monate Kredit gewährt. Der Chengtu-Großhändler gibt dem Klein- Händler am Platze 2—4 Monate Kredit oder Zinsvergütung.



Brücke außerhalb Chengtus.

Für den Waren- und Personenverkehr zwischen Chungking und Chengtu hat man die Wahl zwischen Land- und Wasserweg. Der erstere (via Tze chou) ist erheblich kürzer, aber teurer und wird nur von Reisenden bevorzugt. Für die 10—12 Tage dauernde Reise über Land

bekommt ein Träger 5—6 Taels, wofür er durchschnittlich eine Last von 80 Catties (etwa 48 kg) schleppt. Der Warenverkehr zieht den längeren, aber billigeren Wasserweg vor. Man rechnet etwa 9 Cash Fracht per Catty auf dem Wasser und 90 Cash auf dem Lande. Die Bootreise von Chungking nach Chengtu dauert 30—50 Tage, flußab nur 8—12 Tage. Nur in den Sommermonaten ist ein direkter Verkehr mit großen Dschunken von Chungking bis Chengtu möglich; im Herbst schon muß in Chiating, im Januar und Februar auch noch in Chiang kou, wo der Chengtu-Fluß in den Min mündet, auf kleinere Fahrzeuge umgeladen werden. Der Bootshafen Chengtus liegt außerhalb des Osttors, wo der Kanal etwa 22 m breit ist; 2 Meilen unterhalb dieser Landungsstelle taucht der Fluß aus den Vorstädten auf und geht unter einer stattlichen 9-Bogen-Brücke hindurch; von dort aus verbreitert sich sein Bett bis zu 55—60 m; doch kommen noch vielfach sehr seichte Stellen vor. Wu pans von 10 000 bis 20 000 Catties Laderaum bilden die Regel.

Wie schon erwähnt, haben alle aus- und eingehenden Waren in Chengtu Likin und Präfekturzoll zu zahlen. Nach Litton würden an den 4 Stadttoren jährlich etwa 36 000 Taels Zoll und 28 000 Taels Likin vereinnahmt. Die tarifmäßigen Sätze bewegen sich zwischen 1 und 2½ Prozent; nur bei einigen Manchesterwaren steigen sie auf 5 und 16 Prozent. Im allgemeinen darf man sich aber auf die Angaben der gedruckten Tarife nicht verlassen, und von den chinesischen Kaufleuten ist es gewöhnlich auch sehr schwer, die Wahrheit zu erfahren, da sie kein Interesse daran haben, einen Fremden in ihre Spezialabmachungen mit den Likinbehörden hineinsehen zu lassen. So war es uns z. B. ganz unmöglich, durch Befragen der Kaufleute festzustellen, ob fremde Waren, die von Chungking unter Transitpaß nach Chengtu kamen, am letzteren Orte noch eine Abgabe (Lo ti shui) zu zahlen haben. Alle behaupteten, nichts davon zu wissen, während das »Zentral-Handelsamt« (Shang wu chü) in einem amtlichen Schreiben unumwunden erklärte, daß Waren unter Transitpaß, sobald sie in Chengtu auf den Markt kommen, »den Bestimmungen gemäß« (ein Druckexemplar war beigelegt) die »Landungsabgabe« (d. i. Lo ti shui) zu entrichten haben. Dieselbe beträgt in der Regel 3 Prozent des auf dem Passe angegebenen Wertes der Ware. Nach einer gleichfalls amtlichen Anskunft benutzen 70 Prozent aller Einfuhren fremder Waren nach Chengtu Transitspässe. Nach der Statistik des Seezollamts in Chungking betrug die Einfuhr nach Chengtu unter Transitspässen 1897 58 780 Taels und 1898 135 564 Taels, Zahlen, die unter keinen Umständen 70 Prozent der gesamten Einfuhren darstellen. Leider ist in der Seezollstatistik die Tabelle »Destination of the various goods forwarded under Transitspasses to the Interior« seit 1899 in Wegfall gekommen, so daß jetzt nur noch der Transitverkehr nach Provinzen, aber nicht mehr nach den einzelnen Orten innerhalb einer Provinz daraus ersichtlich ist.

Nachstehende Liste über die Höhe von Zoll, Likin und Landungsabgabe auf einige der wichtigsten Einfuhrartikel hat das Zentral-Handelsamt auf Ersuchen ausgefüllt. Die Daten weichen sowohl von den gedruckten

Tarifen als auch von den Angaben in älteren Reiseberichten zum Teil erheblich ab.

	Per	Zoll Taela	Likin	Landungs- Abgabe
Shirtings	Stück	0,05	4 Cash	0,06 Taela
Russisch, Broad und Medium Cloth	"	1,44	0,30 Taela	1,20 "
Anilinfarben	Picul	1,40	0,08 "	0,36 "
Nadeln	"	1,40	1 800 Cash	3 Proz. ad val.
Knöpfe	"	1,40	1 800 "	1,20 Taela
Petroleum	"	0,36	120 Cash p. Kiste à 2 Tins	0,84 "
Zündhölzer	"	0,36	100 Cash p. Kiste	—
Ausländische Seifen	"	0,72	1 800 Cash	1,20 "

V. Kuan hsien und die Bewässerung der Chengtu-Ebene.

Von Chengtu nach Kuan hsien führt ein bequemer und breiter, 60 km langer Weg, auf dem ein lebhafter Schiebekarrenverkehr herrscht. Dieses Beförderungsmittel dient sowohl zum Transport von Personen, als von Schweinen, Geflügel, Gemüse, Holzkohle, Zuckerrohr und Getreide. Die Felder waren zur Zeit (Ende Februar) hauptsächlich mit Weizen, Kohl und Raps bestellt. Die Tabakfelder wurden gerade ungepflügt; die jungen Pflänzchen ruhten noch in besonderen Beeten und waren durch Strohdächer oder Matten gegen den Frost geschützt. Zahlreiche Farmhäuser, von dichten Bambus- oder Zypressengruppen umgeben, verleihen der Landschaft einen freundlichen Charakter; zu beiden Seiten des Weges bildet eine Erlenart, der Ching mu, schattenspendendes Spalier.

Außer verschiedenen Marktorten liegt auch eine Kreisstadt am Wege, Pi hsien, mit etwa 30 000 Einwohnern. Es werden von dort Tabak, Reis und Rapsöl ausgeführt. Der Tabak kommt vorläufig für den europäischen Markt noch nicht in Frage; er geht meist nach Chungking und von dort nach Hochou und Suining. Die Chinesen schätzen seine Qualität sehr hoch. In den letzten 3 Jahren war die Ernte schlecht, so daß nur etwa 2 000 Ballen zu je 2 Piculs auf den Markt kamen. Lokalpreis 12 Taela per Picul. Schon Freiherr von Richthofen hat die Vermutung ausgesprochen, daß Pi hsien-Tabak bei einer sorgfältigeren Behandlung des Blattes sehr wohl auch den Ansprüchen des europäischen Marktes genügen könnte, vielleicht sogar mehr noch als der Tabak aus anderen Provinzen Chinas. In Pi hsien wird der Tabak im 3. chinesischen Monat gepflanzt und im 7. geerntet, man unterscheidet 2 Schnitte. Er zahlt an Ort und Stelle eine Abgabe von 1 Mace per 180 Cattiea.

Obwohl die Entfernung zwischen Chengtu und Kuan hsien nur 60 km beträgt, hebt sich die Ebene auf dieser Strecke doch um etwa 800 englische Fuß. Die Steigung ist aber so allmählich, daß sie eigentlich nur am Gefälle des Wassers bemerkbar ist.

Kuan hsien liegt in der äußersten Nordwestecke der Chengtu-Ebene am Fuße eines bedeutenden Gebirgszuges und am Ausgang einer malerischen Felschlucht, durch die der Min seine Fluten wälzt. Der letztere, der bis dahin, von Kokonor kommend, das zügellose Leben eines Gebirgsbaches geführt hat, wird unter den Mauern Kuan hsien in eine strenge Zucht genommen.



Der Felsendurchstich Li ping.

Kuan hsien ist nämlich der Ausgangspunkt des ebenso einfachen wie sinnreichen Bewässerungssystems, welches aus der einst jedem Wachsen abholden Chengtu-Ebene einen der fruchtbarsten Landstriche nicht nur Szechuans, sondern Chinas geschaffen hat. Von Kuan hsien aus werden die vielverzweigten Kanäle gespeist, welche in ihrer Gesamtheit eine Verbindung der Wasser des Min und des To chiang (bei Luchou in den Yangtse mündend) herstellen. Die ersten Anfänge dieser großgedachten Anlage führen bis ins 3. Jahrhundert v. Chr. zurück, wo ein gewisser Li ping, dessen Andenken einer der schönsten Tempel Chinas geweiht ist, im Südwesten der Stadt ein etwa 30 m breites Felstor öffnete, um die

Wasser des Min in einem 100 Fuß tiefen Kanal nach Nordosten und in der Richtung auf Chengtu in die Ebene zu leiten. Lipings wasserbautechnischer Grundsatz, wie ihn die Inschriften in seinem Tempel überliefern, lautete: »Grabt das Flußbett tief, und erhöht nicht die Dämme!« Nach diesem Grundsatz ist all die Jahrhunderte bis auf den heutigen Tag gehandelt worden; der Erfolg hat ihm Recht gegeben. Im November jeden Jahres beginnt unter Aufsicht des Shui li fu die Ausbaggerung der beiden Flußarme, in die der Min beim Austritt aus der Schlucht sich teilt, und die Aushesserung der Dämme und Uferbefestigungen. Während man in



Stauwerke bei Kuan hsien.

alter Zeit dem Anprall des Wassers und der Versandung des Flußbettes durch eiserne Ochsen und Schildkröten, die man in entsprechender Lage in den Fluß legte, zu steuern suchte, werden seit dem 16. Jahrhundert (Kaiser Wan li) die Dämme aus mehrere Meter langen, wurstförmigen Bambuskörben hergestellt, die mit groben Geschiebsteinen gefüllt und übereinander geschichtet werden (die Ja ka go oder Schlangenkörbe der Japaner).

Wenn im März die Reisfelder nach Wasser schreien, öffnet ein Taotai aus Chengtu mit großem Zeremoniell die doppelarmige Schleuse oberhalb der Stadt; dann stürzen die Wasser nach Süden und, durch einen

Querdamm gezwungen, in den jenseits der Stadt dreifach sich gabelnden Felsendurchstich.

Die Kosten der Anlage werden von den Distrikten, welche den Nutzen davon haben, aus der Grundsteuer gezahlt.¹

Von den mannigfachen Sehenswürdigkeiten Kuan hsiens sei hier nur noch der dem Li ping geweihte Tempel „Örh wang miao“ besonders erwähnt. Derselbe liegt außerhalb des Nordtors am Wege nach Sung pan und besteht aus einer weitläufigen Anlage, die sich terrassenförmig an einem Hügel hinaufzieht, fast ganz zwischen Bäumen versteckt. Von der



Stauwerke bei Kuan hsiens.

Plattform der höchsten Türmchen schweift der Blick hinüber auf die Schneeberge im Nordwesten; zu Füßen rauschen die dunkelgrünen Wasser des Min und im Süden dehnt sich eine weite, fruchtbare Ebene, von deren saftigem Grün sich wie ein silbernes Netzwerk die vielverschlungenen Kanäle abheben. Die ganze Tempelanlage zeichnet sich durch große Reinlichkeit und eine solide Pracht aus. Besonders hübsch sind die reich vergoldeten Holzschnitzereien über den Portalen und die kostbaren Votivtafeln

¹ Näheres siehe „Irrigation of the Chengtu-Plain“ im Journal of the China Branch of the R. A. S., Vol. XXXIII (1899/1900), Nr. 2, S. 22 ff.

mit schwungvollen Inschriften, zum Teil in Riesencharakteren. Freundliche Taoisten-Priester zeigen dem Fremden willig alles Sehenswerte. Im Garten steht ein prachtvoller dreihundertjähriger Teakbaum, den 3 Mann kaum umspannen können. Das ganze taoistische Pantheon ist in den einzelnen Hallen und Schreinen vertreten. Viel besucht ist der der Göttin der Fruchtbarkeit geweihte Altar.

Sehr charakteristische Figuren sind die „sieben kostbaren Fürsten“ (chi pao wang yeh), welche dem Li ping seinerzeit geholfen haben „die Wasser zu öffnen“. Einer der Edlen hat sich bei dieser Gelegenheit den



Stauwerke bei Kuan hsien.

Leib aufgerissen und das Blut zur Beschwichtigung der Wogen in den Fluß strömen lassen, während seine 6 Genossen gleichfalls im Wasser einen heftigen Kampf mit einem Drachennungetüm kämpften. So wenigstens lautete der Kommentar, den ein Priester mir zu dem entsprechenden Wandgemälde im Tempel gab.

Durch seine Lage an dem höchsten Punkt der Schiffbarkeit des Min und an 2 Tibetstraßen, von denen die größere in 11 Tagen nach Sung pan und die kleinere, aber bedeutend schwierigere nach Hsin kai tze (800 Li) und Fu pin (900 Li) im Westen führt, hat Kuan hsien auch als Handelsplatz eine gewisse Bedeutung. Es kommen dort jährlich etwa 6 000 Piculs

Schafwolle, 1 000 Piculs Rhabarber, 4 Piculs Moschus und für etwa 200 000 Taeln Medizin zu der Ausfuhr. Die Mehrzahl dieser Artikel kommt auf einer der beiden Tibetstraßen mit Maultieren nach Kuan hsien. Ein Maultier trägt bis zu $2\frac{1}{2}$ Piculs; die Fracht für eine Maultierlast Wolle von Sung pan bis Kuan hsien ist jetzt 7—8 Taeln gegen 3—4 Taeln in früheren Jahren; das Aufblühen des Wollgeschäfts und die hohen Wollpreise sollen



Der Tempel des Stadtgottes von Kuan hsien.

Schuld daran sein. Preise für Wolle 12 Taeln per Picul, für Rhabarber 15—18 Taeln, für Moschus 280 Taeln per Catty.

Die Wolle wird in Kuan hsien nur oberflächlich gereinigt und in Ballen zu 3 Piculs verpackt. Rhabarber kommt hauptsächlich aus den Gebirgen im sogenannten »Grasland« (tsao ti), wo er im 9. und 10. chinesischen Monat gerodet wird. In Kuan hsien wird er sortiert, geschält, getrocknet und in Kisten zu 2 Piculs verpackt. Moschus war früher ein großer Artikel, jetzt ist der Hauptmarkt in Tachien lu. Von 4 Moschus-

händlern verkauft nur einer nach Shanghai, die übrigen alle nach Peking. Die Einkäufer der chinesischen Exporthäuser aus Chungking, Hankau und Shanghai treffen sich zur Saison in den Hotels von Kuan hsien mit den Händlern; die Hotelinhaber sind gleichzeitig als Makler tätig und erhalten Kommissionen von beiden Seiten. Seit dem letzten Jahre hat auch eine englische Firma in Shanghai einen ständigen Einkaufsagenten am Ort und ist



Örh wang niao oder Li ping's Tempel.

dadurch in der Lage, von dem Privileg der Transitspässe für die Verschiffung von Kuan hsien nach Chungking Gebrauch zu machen. Der Transitzoll soll etwa die Hälfte des auf dieser Strecke zu zahlenden Likins ausmachen. Der Transport der Ware von Kuan hsien nach Chungking erfolgt fast ausnahmslos auf dem Wasserwege. Umladungen finden in Chiang k'ou, bei Niedrigwasser auch noch in Chiating statt. Zwischen Kuan hsien und Chiang k'ou laden die Boote bis zu 40 Piculs; die Schifffahrt ist nur im 11. und 12. chinesischen Monat unterbrochen.

Das Likinamt von Kuan hsien besteht seit 1895; es erhebt 1 Mace per Picul Rhabarber, 1,8 Mace per 3 Picul Wolle, 8 Mace per Catty Moschus.

Rückfrachten der Maultiere nach Tibet und zu den Si fans im Grasland sind hauptsächlich Tee, Baumwolle, Tuche, Tabak, Zucker und Salz. Die Teeausfuhr nach Sung pan soll sich auf 4—500 000 Taels pro Jahr belaufen; es ist gewöhnlichste Sorte, die in Sung pan für 4 Taels per Picul verkauft wird.

15 Li westlich von Kuan hsien im Feng huang shan sollen Gold- und Silberbergwerke sein. Angeblich haben die Franzosen dort Konzessionen.



Yak-Büffel.

Es gibt in Kuan hsien eine Anzahl Einkäufer von Schwemmgold. Man unterscheidet Li chin, reines Gold, 32 Taels per 1 Tael, und Sha shün (5—6 Prozent Schmutz), 30 Taels per Tael. Die Händler schicken das Gold nach Chengtu, wo es umgeschmolzen und nach Chungking usw. verkauft wird.

Chinesische Soda (chien) wird hier in großen Mengen aus der Asche von Gräsern gewonnen und in Krügen nach Chengtu versandt, wo es bei den Pastetenbäckern, den Nudelfabrikanten und in den Seidentärbereien Verwendung findet.

VI. Von Kuan hsien nach Yachou.

Ein Marsch von 4 Tagen durch äußerst fruchtbares Gelände, das bis Chiung chou absolut flach ist. Ein gut chaussierter Weg führt an saftigen Weizen- und blühenden Rapsfeldern, an Gemüsebeeten und heckenmännchenzäunten Wiesen in buntem Wechsel entlang. Alle Augenblicke muß ein Kanal oder ein Flußarm auf Brücken oder Fähren überschritten werden. Die einzige größere Stadt auf der ganzen Strecke ist Chiung chou, ein



Fähren über den Min unterhalb Kuan hsiens.

Chou-Distrikt I. Klasse mit auffallend breiten Straßen und einem imposanten Stadtwall. Außerhalb des Südtors fließt der Nan ho, der bei Hsin ching in den Min mündet und über den eine feine Sandsteinbrücke auf 31 Pfeilern führt. Freiherr von Richthofen ist auf die Bevölkerung von Chiung chou schlecht zu sprechen und warnt direkt davor, dort zu übernachten. Das war allerdings vor mehr als 30 Jahren. Heute verdient die Stadt die Warnungstafel nicht mehr.

Hauptausfuhr von Chiung chou ist Tee; es gehen davon jährlich über 100 000 Pao (zu 8—20 Catties) nach Tibet. Wert 40 Cash per Catty. Eine feinere Sorte, 300 Cash per Catty, findet in Chiung chou ihren Markt.

Gesamtteehandel auf 100 000 Taeln geschätzt. Die Einfuhr fremder Waren unter Transitpaß betrug nach der Statistik des Seezollamts in Chungking

1897 39 880 Taeln

1898 32 418 •

hauptsächlich Grey Shirtings und Cottonyarn. Die Ware kommt von Chiating in 5 bis 6 Tagen den Fluß herauf. Kohle kommt aus Liang ho k'ou, 100 Li von Chiung chou, täglicher Umsatz für etwa 300 Taeln, Preis 3 Cash per Catty. In Mu pin im Gebirge nordwestlich von Chiung chou sollen Eisenbergwerke sein.



Die Schwebebrücke Jui ling chiao bei Fenchou.

In Chiung chou hatten wir die Hauptstraße Chengtu-Yachon-Ta chien erreicht. Sie ist wie die meisten dieser »Ta hn« in sehr schlechtem Zustande, weil viel begangen und selten repariert. Stellenweise bestand sie aus purem Geröll, zum Leidwesen unserer Schuhsohlen.

Das Gelände steigt hinter Chiung chou allmählich an und erreicht bei der Kurierstation Pai chang yi nach Gill 1920 und auf dem »Goldnen Hahnpaß« (Chin chi kwan) kurz vor Yachon 2 036 englische Fuß über dem Meeresspiegel. Yachon selbst liegt 1 671 englische Fuß hoch. Die Kreisstadt Ming shan hsien, 40 Li vor Yachon, an sich ein ganz ärmliches Nest, verdient nur deshalb erwähnt zu werden, weil 30 Li von dort, in einem Klostergarten auf den teereichen Méng shan-Bergen ein »kaiserlicher Tribut-

tee- wächst (Kung cha). Er ist die Auslese von 7 Stauden, die jährlich etwa 700 Blätter liefern, von denen aber gewöhnlich nur 300 für tadellos befunden werden. Sie werden an den Hof nach Peking geschickt, aber nicht um getrunken, sondern nur um beim Neujaarsopfer verwendet zu werden. Im Ming shan-Distrikte wächst auch eine bessere Sorte Tee, die von Händlern aus Suifu und Chungking im 4. chinesischen Monat gekauft wird und etwa 900 Cash per Catty kostet. Hinter Ming shan wird außer Raps auch Opium und Zuckerrohr gepflanzt; ebenfalls sieht man vielfach Binsen, aus deren Mark die chinesischen Lampendochte (teng tsao) herge-



Am Westtor von Yachou.

stellt werden. Die weibliche Bevölkerung hat hier fast durchweg natürliche Füße; doch ist das nicht ein Zeichen höherer Einsicht, sondern größerer Armut, welche auch Frauen und Mädchen zwingt, bei der schweren Feldarbeit, die keine Krüppelfüße duldet, tüchtig mitzuhelfen.

Yachou liegt, in einem Hallkreis von Bergen umgeben, zwischen den rauschenden Wassern zweier wilden Gebirgsflüsse, die es bei Hochwasser oft ganz von der Außenwelt abschließen. Es ist der Sitz des Chien chang-Taotais, eines Präfecten und des Ya ngan-Magistrats. Es besitzt ein Likinamt mit einem für ausländische (speziell deutsche) Waren sehr niedrigen Tarif und ist an den Regierungstelegraphen Ta chien hi-Chengtu angeschlossen. Auch das Kaiserlich Chinesische Postamt hat dort seit kurzem

eine Agentur mit Kurierdienst nach Ta chien lu und Chengtu. Trotzdem macht die Stadt, die etwa 30 000—40 000 Einwohner haben dürfte, nur den Eindruck eines Gebirgsdorfes; die Straßen sind verwahrlost und schmutzig; nirgends ein größerer Laden oder ein Gebäude, das aus der grauen Häusermasse hervorsticht. Yachou ist lediglich Transitstation für den Reise- und Warenverkehr von und nach Tibet via Tachien lu, welches in 8 Tagesreisen zu erreichen ist. Auch nach dem »Chienchang-Valley« im Südwesten von Szechuan (12 Stationen bis Ning yüan fu) findet ein lebhafter Durchgangsverkehr statt; die Chinesen nennen Yachou deshalb auch die »ma tou«, d. h. den Verschiffungshafen von Chien chang.¹



Blick auf Yachou vom Westtor.

Von ausländischen Waren kommen hauptsächlich indisches Garn, englische Shirtings und amerikanische Drells unter Transitpaß von Chungking heran (1898 für etwa 15 000 Taels). Der bei weitem wichtigste Durchfuhrartikel nach Ta chien lu sowohl wie nach Chien chang sind chinesische Baumwolltuche aus Shasi (sogenannte Kuang pu), mit denen nenerdings auch in Yachou aus indischem Garn hergestellte Tuche, die

¹ Von Chien chang via Yachou kommen hauptsächlich Kupfer und die Eier des Wachsinsekts für Chiating.

etwas billiger sind, konkurrieren.¹ Die jährliche Durchfuhr soll etwa $1\frac{1}{2}$ Millionen Taels betragen. Etwa 80 Prozent der Tuche werden in Yachou vor der Ausfuhr mit Indigo gefärbt. Das Shasi-Tuch kommt in Bündeln von 34 Rollen zu 24 chinesische Fuß an, und zwar dient die 34. Rolle zum Einschlagen der übrigen. Für den Transport nach Ta chien lu wird es in Bündel von 45 bis 50 Catties ungepackt; der Träger bekommt für die zehn- bis zwölftägige Reise etwa 1000 Cash per Bündel, von denen er 2—3 tragen kann. Das gesamte Piecegoodsgeschäft liegt in den Händen von 2 Shensi- und 10 Yachoukaufleuten, welche Agenten in Shasi und Ta chien lu haben.

Von Lokalprodukten der Yachou-Präfektur ist Tee der bedeutendste Ausfuhrartikel. Die Haupt-Teedistrikte sind Chiung chon, Ming shan, Ya ngan und Yung ching, d. h. ein Gebiet von etwa 3500 englischen Quadratmeilen. Die Teestaude, die meist an den Abhängen der Hügel wächst, ist durchschnittlich 9—10 englische Fuß hoch und liefert nach vier Jahren marktfähigen Tee. Die Ernte beginnt Ende Juni; es folgen dann noch 2 Ernten, von denen die letzte (Blätter und Stengel) minderwertig ist. Die besten Sorten behalten die Chinesen für sich selbst und zahlen dafür 50—300 Cash per Catty. Nach Tibet geht nur „the merest refuse“, wie Little sagt², und kostet am Produktionsorte 15—20 Cash per Catty. Er wird mit einer Holzpresse in Paos von 15 bis 18 Catties gepreßt; ein Kuli trägt durchschnittlich 10—11 solcher Paos (etwa 108—120 kg); doch haben verschiedene Reisende auch Träger mit 13—18 Pao getroffen; bei den schwierigen Gebirgswegen eine ganz erstaunliche Leistung! Die Kulis brauchen bis Ta chien lu 15—20 Tage und erhalten etwa 500 Cash per Pao oder 200—300 Cash per Tag Trägerlohn.

Die Gesamt-Teeproduktion der Präfektur wird auf eine Million Taels geschätzt; davon soll beinahe 90 Prozent nach Tibet gehen. Der Tibettee wird nur nach Einheiten von 50 Taels gehandelt und in Silber (nicht etwa mit Exportwaren) bezahlt. Infolgedessen müssen auch die Träger die Rückreise meistens leer und auf eigene Rechnung machen.

Kohle, Eisen, Kupfer und Silber kommen in Kuan yüan pu, Yung ching und Tsing chi vor. Die tägliche Ausbeute an Kohle in Kuan yüan pu soll über 100 Taels betragen; Preis 4 Cash per Catty. Little erwähnt, daß in Yung ching Kohle für 60 Cash per Picul (100 Catties) verkauft werde. Aus Yung ching kommen eiserne Koch- und Salzsiedepfannen.

In Yachou machten wir auch Bekanntschaft mit einer chinesischen Silbermünze, die speziell für Tibet geprägt wird und auf der einen Seite das Bild des chinesischen Kaisers trägt. Sie gleicht der indischen Rupie, die sie zu verdrängen bestimmt ist. Im Herbst 1901 wurden zum erstenmal 100 000 Stück in der Münzanstalt in Chengtu hergestellt. Der Nennwert ist 3,2 Mace Kuping und wurde in Yachou zu 420 Cash genommen (1 indische Rupie gleich 500 Cash).

¹ Shasituch 24—25 Cash, Yachoutuch 20—21 Cash per chinesischen Fuß.

² Vgl. A. Little, „Mount Oni and beyond“ S. 215 ff. Ausführlicheres über den Teehandel nach Tibet enthält auch Baber, *Travels and Researches in Western China*. London 1882.

VII. Per Floß nach Chiating.

Wer von Yachou nach Chiating will, hat die Wahl, entweder 5 Tage über Land oder 1—2 Tage in einem Floße auf dem Ya-Flusse zu reisen. Die Entfernung auf dem Wasserwege beträgt 210 Li (nach Richthofen 270), der Höhenunterschied der beiden Orte 650 englische Fuß, so daß der Ya ein Gefälle von etwa 7 Fuß per Meile hat. Infolgedessen ist eine Schifffahrt nur mit Flößen (chinesisch p'a tze chuau) möglich. Diese Fahrzeuge



Eine Noria am Ya ho.

sind etwa 30 m lang, 3 m breit und bestehen aus 22 hohlen Bambusstämmen, die durch Querböhlen und Stricke zusammengehalten werden. Für Passagiere und wertvollere Ladung ist auf dem Floß, etwa $1\frac{1}{2}$ Fuß über dem Wasser, ein leichtes Bambusgestell errichtet, das zur Nacht und auch tagsüber zum Schutz gegen die Witterung mit Matten überdacht werden kann. Außerdem wird jedes Kollo in Matten eingewickelt, um nicht unter der Nässe zu leiden. Die Bemannung besteht aus 5 Leuten; der „Laudah“ führt das linke, hintere Ruder, das gleichzeitig als Steuer dient; vorne rechts sind zwei weitere Ruder; die übrige Mannschaft hantiert mit Bootshaken. Der Bau eines p'a tze kostet etwa 60 Taels. Für die

Fahrt flussab zahlt man 4 000 Cash (rund 4 Taels), flussauf dagegen (8—18 Tage) 15 000 Cash per Floß. Warenfracht kommt auf 4 Cash flussab und 8 Cash flussauf per Catty. Ein Floß kann 3 000—5 000 Catties laden.¹

Die Floßfahrt selbst ist ebenso reizvoll wie aufregend, aber keineswegs besonders gefährlich. Die einzige Gefahr des Umkippens auf den zahlreichen Katarakten würde zwar jedem andern Fahrzeug unfehlbar drohen, hat aber für die flach gebauten Flöße wenig zu bedenten. Unfälle gehören deshalb auch tatsächlich zu den Seltenheiten. Die locker gefügten Bambus-



Chien fo ngai -Tausend-Buddha-Felsen- am Ya ho.

rohre, zwischen deren Ritzen das hellgrüne Wasser des Ya zu unseren Füßen schimmert, geben willig jedem Drängen und Schieben der Strömung auf den Schnellen nach; oft liegt das Floß fast quer im Flusse. Paßt der Landah nicht auf, so dreht es sich wohl auch einmal, vom Strudel gefaßt, um seine Achse. Wo die Passage mitrouns wegen der Strudel zu riskant wäre, haben die Schiffer sich seitwärts schmale Fahrinnen durch Aufschütten von Steindämmen künstlich geschaffen. Die Rinnen sind gerade breit genug, um das Floß durchzulassen und haben im Winter stellenweise kaum 1 Fuß

¹ Little in «Mount Omi and beyond» spricht von 30 000 Catties (18 Tonnen), was auf einem Mißverständnis beruhen muß.

Wasser; trotzdem schlittert das Floß infolge des starken Gefälles pfeilschnell über den Grund, durch die dichte Berührung mit dem Geröll ein unheimliches Knirschen erzeugend, das einem offenbar gerade sehr hungrigen, englischen Reisenden im ersten Augenblick als »a noise as of frying in fat« in die Ohren klang.

Von landschaftlich großer Schönheit ist die »Wu kwei« oder »Schildkrötenschlucht«, die den Vergleich mit mancher der berühmten Yangtse-Gorges zwischen Ichang und Chungking aushält. Beim Austritt aus der



Stromschnellen im Ya ho.

Schlucht nach mehr als zweistündiger Fahrt tauchen in der Ferne bereits die blauen Massen mächtiger Berge auf, unter ihnen auch der 3 000 m hohe, heilige Omei shan. Unsere Nachtstation war bei der Kreisstadt Hung ya hsien, 120 Li von Yachou; wir hatten Anfang März, also bei Niedrigwasser, 8 Stunden bis dahin gebraucht. Von Hung ya bis Chiating sind es nochmals 120 Li; doch ist das Gefälle auf der letzten Strecke geringer.

Etwa 10 km vor Chiating vereinigt sich der Ya mit dem Ta tu ho, der nach von Richthofen auf 200 Li schiffbar sein soll. Nach der »Chronik von Chiating« (Chia ting fu chih) entspringt der Ta tu ho westlich von Sung pan ting auf dem Yang po ling, fließt dann südwestlich über die

Si fan-Orte Tsa ku, Chang ku und Mei lo, kehrt dann nach Osten an Lu ting chiao und Yüe chün ting vorbei und durchschneidet die Kreisstadt Ömei hsien am Fuße des gleichnamigen Berges.

Der Name Tung ho (Kupferfluß), der sich auf den europäischen Karten findet, wird in der Chronik nur als Nebenbezeichnung des Ya, nicht aber des Ta tu ho erwähnt.

Itinerar.

Von Chengtu via Kuan hsien nach Yachou.

(Über Land.)

Datum	Ort	Entfernung von Chengtu in Li	Tages- leistung in Li	Einwohnerzahl
Februar				
26.	Pi hsien	50	50	etwa 30 000
27.	Kuan hsien	120	70	• 25 000
März				
1.	Ching chêng Pu chi chiao Kai tze chang Fen chon	195	75	• 4 500
2.	Ta yi hsien Chiung chon	245 295	100	• 20 000
3.	Pai chang yi	375	80	• 1 800
4.	Ming shan Chin chi kwau Ya chon	415 435 455	80	• 2 000 30—40 000

Von Yachou nach Chiating.

(Im Floß auf dem Ya ho.)

7.	Hung ya hsien	575	120	
8.	Chia ting fu	695	120	etwa 60 000

VIII. Chiating.

Die Präfekturstadt Chiating fu ist äußerst malerisch auf einer Halbinsel gelegen, die im Osten vom Min und im Westen von dem vereinigten Ya und Ta tu ho umspült wird. Die Stadt steigt nach Norden zu an, so daß der Stadtteil an der Nordmauer, wo auch die englischen und ame-



Kopf des Felsenbuddhas.

rikanischen Missionen sich angesiedelt haben, bereits 200—300 Fuß über dem Flusse liegt. Bis an den Fuß der westlichen Berge dehnt sich ein weites, fruchtbares Gefilde. Das schönste Panorama genießt man von dem Chiating gegenüber auf dem linken Min-Ufer gelegenen Tung po lou, einer reizenden Tempelanlage mit Gärten und Rondells, dem Andenken des Dichters Su tung po aus dem benachbarten O mei hsien geweiht. Auf dem

über breite Stufen führenden Wege zum »Tung po-Pavillon« kommt man an dem Haupte eines Riesenbuddhas vorbei, der hier in einer Nische zwischen zwei Felsen sitzt, die Hände auf den Knien und die Füße im Fluß. Die Figur ist ca. 130 m hoch und entspricht in der Hauptsache der natürlichen Formation des Felsens, an der die Hand des Bildhauers nur hier und da etwas nachzuhelfen hatte. Ein paar Grasbüschel genügten, um den Gott



Der Tung po lou.

mit Tituslückchen, buschigen Augenbrauen und melancholisch herabhängendem Schnurrbart zu schmücken. Was künstlich an der Statue ist, schreibt die Überlieferung einem Priester Tseng hai tung aus dem 9. Jahrhundert n. Chr. zu. Am Fuße des Felsens, der ziemlich genau der Mündung des Ya in den Min gegenüber liegt, befinden sich bei Hochwasser gefährliche Strudel.

Chiating ist in seinen Straßen und Läden ein kleiner Abklatsch von Chengtu; es macht den Eindruck einer wohlhabenden, aber nicht sehr leb-

haften Geschäftsstadt. Die Einwohnerzahl wurde uns auf 60 000 angegeben. In ältester Zeit war Chien wei hsien das Haupt der sieben heute zur Präfektur Chiating gehörigen Kreise. Chiating selbst wurde unter der Chou-Dynastie »Chia chon« und unter der Sung-Dynastie (10. bis 13. Jahrhundert) Präfektur. Die Stadt zerfällt in Alt- und Neustadt mit getrennten Stadtmauern. Die größeren industriellen Etablissements, wie Seidenwebereien und Indigofärbereien, sind meist in der Vorstadt. Die Liegeplätze der Samjans, Flöße und großen Dschunken sind entlang dem West- und dem Ostwall bis weit oberhalb und unterhalb der Stadt verteilt. Holz, Salz und Weinkrüge fallen als Hauptstapel an den Landungsplätzen in die Augen. Von der Stadt hinüber nach dem linken Ufer des Min zieht sich eine lange Sandbank, die jetzt (im März) nur eine schmale Fahrrinne freiläßt und selbst bei Hochwasser eine Gefahr für tiefgehende Dschunken ist.

Die Stadtmauer aus der Zeit Chien lungs hat nicht weniger als zehn Tore, die bei Hochwasser direkt in den Fluß münden.

Seide und Weißwachs sind die beiden wertvollsten Erzeugnisse der Chiating-Präfektur. Es kommt von dort die beste weiße Seide. Das Zentrum der Seidenzucht ist jetzt der Ort Su chi auf dem Wege von Chiating nach O mei hsien.

Von Seidenstoffen werden »ta chon« (schwerer, glatter, meist weißer Stoff), fu tsung (Pongee) und tsung pa (dünne Gewebe für Tibet) in Chiating und Umgegend hergestellt. In Chiating sind etwa 170, in Suchi und Pai yang pa ca. 100 Webstühle für Seidenstoffe tätig. Der Handel in Tachou. Fu tsung und Tsung pa soll über 1 Million Taels jährlich einbringen. Rohseide wird für 600 000 — 700 000 Taels ausgeführt; Hauptabnehmer sind die Webereien in Chengtu. 70 Prozent der Rohseide ist gelb, 30 Prozent weiß.

Über das Weißwachs (pai la) und den höchst interessanten Prozeß seiner Gewinnung hat der englische Generalkonsul Hosie in seinem Buche »Three years in Western China«, Chapter XI, erschöpfend berichtet. Die Eier des Wachsinsekts müssen bekanntlich in vierzehntägigen Nachtmärschen über schwierige Gebirgswege von Ning yüan fu nach Chiating gebracht werden, wo man sie auf dem Weißwachsbamm (pai la shu) aufhängt. Die jährliche Ausfuhr von Weißwachs wurde uns auf 300 000 — 400 000 Taels angegeben; frühere Reisende schätzten sie sogar auf 1 Million Taels; doch ist der Handel schon seit Jahren im Rückgang begriffen. Nach der Zollstatistik wurden 1902 aus Chungking 9851 Piculs im Werte von 472 830 Taels ausgeführt. In Chiating kostete das Picul 44 Taels.

Der gesamte Weißwachshandel der Provinz Szechuan ist monopolisiert von der »Szechuan-Weißwachsgesellschaft« (Szechuan pai la kung sse), die ihren Sitz in Chiating hat.

Die Statuten der Gesellschaft enthalten unter anderem folgende Bestimmungen:

1. Alles in Szechuan erzeugte Weißwachs wird ausschließlich durch die Gesellschaft gehandelt. Einerlei, ob die Gesellschaft für eigene Rechnung oder für Rechnung ihrer Mitglieder handelt, so wird sie nie den Preis diktieren; dafür darf auch niemand unter Umgehung der Gesellschaft in

Weißwachs handeln. Die Gesellschaft erhebt per Picul Wachs eine Abgabe von 0,33 Taels „kung fei“. Als Silbergewicht gilt das alte Wachsgewicht (la p'ing).

2. Die Gesellschaft erhebt in Vertretung der Behörden die Loti-Abgabe (eine Art Oktooi). Weißwachs zur Ausfuhr nach Chungking zahlt per Picul 1,7 Taels „La ping“, wovon 0,34 Taels auf den Verkäufer und der Rest auf den Käufer fallen. Wachs, das flußaufwärts geht, zahlt nur 0,68 Taels Lo ti shui, wovon Käufer und Verkäufer je die Hälfte tragen.



Hausboote bei Chiating.

Weißwachs, das in Chiating Lo ti shui gezahlt hat, ist bei der Ausfuhr aus Chungking in gecharterten Dschunken von der Lao li-Abgabe befreit.

3. Bei Verkauf unter Umgehung der Gesellschaft werden Käufer und Verkäufer mit 50 Prozent des Kaufpreises bestraft, wovon 20 Prozent der Angeber als Belohnung erhält.

4. Tributwachs (für den kaiserlichen Hof) zahlt weder Lo ti shui noch Kung fei.

5. Die Mitglieder können ihre Wachsorräte gratis bei der Gesellschaft lagern.

6 Mitglieder können ihre Vorräte bei der Gesellschaft lombardieren; Kapital und Zinsen werden seinerzeit vom Verkaufspreise einbehalten. Lagert die verpfändete Ware länger als drei Monate, so verkauft die Gesellschaft sie für Rechnung des Darlehnehmers.

7. Verkauf gefälschten Wachses wird mit 40 Prozent des Marktpreises bestraft.

8. Die Gesellschaft hat das Recht, sechsprozentige Anteilscheine à 100 Taels (Ku ping 97) anzugeben. Ausländer sind ausgeschlossen.

9. Die Gesellschaft erhält von der Provinzialregierung eine Beihilfe von 40 000 Taels, zu 12 Prozent verzinslich.

10. Jahresbilanz ist dem »Zentralhandelsamt« (Shang wu tsung chü) in Chengtu einzureichen.

11. Bei Verteilung des Reingewinnes sind Zinsen-, Reserve- und Dividenden- (Hung hsi-) Fonds vorgesehen.

Die Einfuhr fremder Waren ist ziemlich bedeutend, da sie außer dem Bedarf der Präfektur auch die Durchführen nach dem Westen (Yachou, Chienchang, Tibet) umfaßt. Der Gewährsmann der Blackburn Mission schätzte die Einfuhr von Piecegoods auf 150 000—200 000 Taels und die von Baumwollgarn auf 500 000 Taels. Wir erhielten von chinesischen Kaufleuten folgende Ziffern für die Einfuhr:

Italians	10 000 Stück
Amerik. Drills	2 000 Ballen
Engl. Sheetings	4 000 "
	(à 30 Stück)
Taschen- und Weckeruhren . . .	200—300 Stück
Anilinfarben	40—50 Piculs
Nadeln	7—8 "
Messingknöpfe	12—13 "

Nach der Zollstatistik von 1898 gingen für 463 638 Taels fremde Waren (einschließlich 3000 Piculs chinesisches Baumwollgarn) von Chungking unter Transitpaß nach Chiating.

Die Waren werden fast alle in Chungking gekauft und kommen auf Dschunken nach Chiating; nur wertvollere Ware wird über Land transportiert. Der Transport von 10 Stück Piecegoods (d. i. die Last eines Trägers) auf dem Landwege (10—12 Tage) kostet 4500 Cash. Die Bootsfahrt für 1 Ballen Piecegoods (30 Stück) kommt auf 800—1000 Cash. Dafür dauert die Reise aber 20—30 Tage, und es muß Likin in Lachou gezahlt werden. Der Tonnengehalt der Kargo-Dschunken schwankt zwischen 100 und 800 Piculs; ihr Tiefgang ist 3—5 chinesische Fuß.

Von wichtigeren Ausfuhrartikeln für den europäischen Markt liefert Chiating noch Kuhlhäute (400 Piculs), Büffelhäute (200 Piculs), Ziegenfelle (200 Piculs), Borsten (600 Piculs) und Seidenabfälle (1000 Piculs).

Das Verhältnis des Chiating-Taels zum Schanghai-Tael war 92:100.

Chiating ist Likinstation und rangiert in bezug auf die Höhe der Einnahmen wohl gleich hinter Hochou. Die Stadt ist in einem Umkreis von 5 Li mit einem Gürtel von Likinposten umgeben. Die wichtigsten

sind Pau chu wan für Waren aus Yachou (Holz aus Hung ya für 200 000 Taels, Papier aus Chia Chiang für 100 000 Taels), Ying men k'ou für Waren aus Chengtu usw. (Tabak für 200 000—300 000 Taels), T'u chia chang für Waren aus Chungking auf dem Wasserwege, Yin chun men für Waren aus Chungking auf dem Landwege.

IX. Die Schiffbarkeit des Min zwischen Suifu und Chiating.

Daß der Min bis nach Chiating auch für Dampfer schiffbar ist, haben die englischen und französischen Kanonenboote bewiesen, welche wiederholt zur Hochwasserzeit Chiating angelaufen haben. Auf der rund 175 km langen Strecke Suifu—Chiating ist eine Anzahl Stromschnellen und Felsen, von denen einige im Sommer, andere im Winter die Schifffahrt erschweren und gefährden. Der Laudaß meines Hausboots hat mir darüber folgende Angaben gemacht, die ich wörtlich übersetze:

1. Cha yü tze (Speerfischfelsen) 2 Li oberhalb Chienwei hsien, nach Süden vorgelagert, bei Hochwasser keine Gefahr, vom chinesischen zehnten bis zweiten Monat gefährlich, weil seicht und starke Strömung; der Stein gleicht einem Fischrücken; wenn ein Boot gegengetrieben wird, muß es zerschellen. Man muß über 1 Chang weit vom Fischrücken ab bleiben. Auf der Stromschnelle sind bei Niedrigwasser 4, bei Hochwasser 50—60 chinesische Fuß Wasser. (Große Dschunken gehen 3—4, kleinere 1—3 Fuß tief.)

2. Chu chüan men (Schweinestalltor), 40 Li von Chien wei; nur bei Niedrigwasser gefährlich wegen eines Steines, der einem Tore gleicht, mit sehr schmaler Durchfahrt nach Norden. Boote müssen nach Süden halten. Bei Niedrigwasser 5 Fuß Wasser auf dem T'au (Stromschnelle).

3. Tsao chi lung, 3 Li oberhalb Chien wei; im Januar und Februar kein Wasser, im Sommer 50—60 Fuß. Der T'au ist steil ansteigend, weshalb stromaufwärts die Boote Mühe haben, hinüberzukommen und in Gefahr sind, von der Strömung zurückgerissen und gegen die Felsen geworfen zu werden.

4. Tao shih kwan, 80 Li oberhalb Chien wei, bei Hochwasser sehr gefährlich. Der Strudel ist auf der Nordseite, wo sich eine »Höhle« befindet, in die Schiffe leicht hineingerissen werden. Man muß nach Süden halten.

5. Huang chin t'an, 10 Li unterhalb Chien wei, bei Niedrigwasser gefährlich wegen einer Felsbank auf der Südseite; im Winter 6 Fuß Wasser.

6. Chu shih t'an, 10—15 Li unterhalb Chien wei; bei Niedrigwasser 7 Fuß; sehr gefährlich; auf beiden Seiten Felsen, die einen »Hohlweg« bilden; man muß in der Mitte bleiben.

7. Lau ya tan, 140 Li oberhalb Suifu; bei Niedrigwasser 4 Fuß. Starke Strudel auf der Nordseite.

8. Su chia wan, etwa 100 Li oberhalb Suifu, bei Niedrigwasser 3—4 Fuß; im Sommer 50—60 Fuß; dann Vorsicht wegen eines Felsens auf der Südseite.

9. Shih yab tze (=Steinente-), 60 Li oberhalb Suifu; im Winter Vorsicht wegen einer engen und seichten (3 Fuß Wasser) Passage; man muß direkt nördlich steuern.

X. Suifu.

Suifu oder, wie es in der Amtssprache heißt, Hsü chou fu liegt ähnlich wie Chungking an den Ufern von zwei Flüssen, indem vor seinen Mauern der Min und der Yangtse sich vereinigen. Die Stelle des Zusammenflusses ist deutlich markiert, da die Wasser des Min klar und grün, die des Yangtse trübe und gelb sind. Nach Auffassung der Chinesen ist der Yangtse, der hier Chin sha Chiang (=Goldsandstrom) heißt, der kleinere und der Min der Ta Chiang oder =Große Strom=. Man hat auch tatsächlich den Eindruck, als ob der Min die größeren Wassermengen mit sich führe; außerdem ist er kommerziell der bedeutendere Strom, da auf dem Yangtse westlich von Suifu nur noch wenig Schifffahrt bis zu dem 65 Meilen oberhalb gelegenen Ping shan hsien getrieben wird.

Das Terrain, auf dem die Stadt Suifu steht, ist nicht sehr ausgedehnt. Es ist ein ziemlich regelmäßiges Quadrat mit vier Hauptstraßen, die nach den Himmelsrichtungen benannt sind; sie zeichnen sich weder durch übertriebene Reinlichkeit noch durch Breite aus. Bei einem flüchtigen Gang durch die Straßen fallen die vielen Läden mit Zinnwaren, Strohmatten, Yunnan-Tee und kandierten Früchten auf.

Die Außenstadt hat zwar weniger große Läden und Gebäude, steht aber an Ausdehnung und Dichtigkeit der Bevölkerung hinter der Altstadt kaum zurück. Die Angaben über die Einwohnerzahl schwanken zwischen 150000 und 200000. Im Gegensatz zu den meisten anderen chinesischen Städten, wo ausgedehnte Gartenanlagen und unbebaute Flächen sich innerhalb der Mauer befinden, ist im Areal von Suifu kaum ein leeres Fleckchen zu entdecken. Das Hinterland ist gebirgig und weithin mit Grabhügeln bedeckt.

In alter Zeit lag Suifu auf dem anderen (östlichen) Ufer des Min; das heutige Stadtgebiet war ehemals Lolo-Territorium. Die Chinesen trieben die Lolo etwa drei Tage weit westlich von hier, wo noch heute die Gebietsgrenze sich befindet. Noch bis vor einigen Jahren pflegten Abgesandte der Lolo jährlich einmal nach Suifu zu kommen, um dem dortigen Militärmann ihren Respekt zu bezeigen. Das letztemal wurden sie von dem Mandarin, der ein Mohammedaner war, mehrere Tage lang reichlich bewirtet und gefeiert, dann aber auf der Rückreise nicht weit außerhalb

der Stadt von ihrer chinesischen Eskorte niedergemacht. Ihre Köpfe — über 30 — wurden in Körben auf der Stadtmauer ausgestellt. Seit diesem Meuchelmord hat kein Lolo mehr in Suifu sich gezeigt. Erst in Ping shan hsien, dem Endpunkte der Yangtse-Schiffahrt, findet man einige Lolos, die dort als Geiseln im Yamen des chinesischen Magistrats gehalten werden.

In Suifu sind englische, amerikanische und französische Missionen vertreten. Die römisch-katholische Mission, mit einem Bischof an der Spitze, ist hier schon über 200 Jahre ansässig und besitzt stattliche Kapellen,



Der Yangtse bei Suifu.

Schulhäuser und ein ganz modern eingerichtetes Krankenhaus, als dessen Leiter ein französischer Militärarzt ausersehen ist. In den letzten Jahren hat die Mission einen großen Landstrich am Südufer des Yangtse, der Stadt gegenüber, erworben; ein Teil desselben steht der französischen Marine zur Verfügung, um dort Kohlen usw. zu lagern und Sommerquartiere für die Besatzung der Flußkanonenboote bauen zu können. Die Chinesen in Suifu behaupten, der Landerwerb stehe mit den Plänen der französischen Yünnan-Eisenbahn in Verbindung, die bei Suifu den Yangtse erreichen soll.

Suifu ist Post- und Telegraphenstation; Briefe von Chungking brauchen über Land fünf Tage.

Als Handelsplatz, und zwar in erster Linie als Warenverteiler, kommt Suifu gleich hinter Chungking. Die Chinesen nennen Suifu -Yünnan k'ou tze-, d. h. -Yünnan-Hafen-, mit Bezug auf seinen bedeutenden Transitverkehr von und nach der Provinz Yünnan. Sein Handel besteht aus:

I. Einfuhrhandel, und zwar

- a) für lokalen Konsum,
- b) Durchfuhr nach Yünnan,
- c) " den Min hinauf;

II. Ausfuhrhandel, ebenfalls sich zusammensetzend aus

- a) Lokalerzeugnissen,
- b) Durchfuhr aus Yünnan,
- c) " den Min herab.

Die Einfuhr für den lokalen Konsum, aus chinesischen und fremden Waren bestehend, ist an sich schon sehr bedeutend, weil die Präfektur Suifu infolge der zahlreichen zu ihr gehörigen Salzdistrikte eine der reichsten der ganzen Provinz ist. Shasi-Tuche und Rohbaumwolle dürften neben Medizinen und Delikatessen wohl die wichtigsten chinesischen Ausfuhrartikel sein. Die Einfuhr ausländischer Waren (englische Piecegoods, indisches und japanisches Garn, deutsche Farben und Nadeln) läßt sich nur annähernd schätzen. Es sind 30 Piecegoods-Händler am Platze, die sämtlich in Chungking einkaufen. Einer der Händler gab uns nachstehende Zahlen über die Einfuhr von Piecegoods:

Sheetings (amerikanische und englische)	etwa 100 000 Stück
Lastings	5 000 "
Italians (meist schwarze)	1 200 "
Russian Cloth	500 "
Long Ells	1 000 "

Anilinfarben sollen für etwa 10 000 Taels eingeführt werden. Nach der Zollstatistik wurden 1898 für rund 30 000 Taels fremde Waren von Chungking unter Transitspaß nach Suifu verschifft; doch kann diese Zahl nur einen kleinen Bruchteil der wirklichen Verschiffungen darstellen, weil auf dieser Strecke von Transitspässen nur wenig Gebrauch gemacht wird. Die Waren passieren unterwegs nur eine einzige Likinstation in Luchou, so daß Likin billiger als der Transitzoll ist.

Der Durchfuhrhandel nach Yünnan läßt sich, soweit es sich um chinesische Waren handelt, nicht kontrollieren. Er steht aber an Wert sicherlich nicht hinter dem Durchfuhrhandel aus Yünnan zurück, da derselbe hauptsächlich in Waren und nicht in Silber bezahlt wird. Nach einer Schätzung chinesischer Kaufleute beträgt die Durchfuhr ausländischer Waren nach Yünnan (hauptsächlich wieder Garn, Piecegoods und Farben) 300 000—400 000 Taels; Transitspässe werden fast gar keine benutzt (1902 nur für etwas über 9 000 Taels).

Der aus fremden und chinesischen Waren bestehende Durchfuhrhandel den Min hinauf nach Chiating, Yachou, Chengtu und den Städten der Chengtu-Ebene interessiert hauptsächlich im Hinblick auf die

im nächsten Abschnitte zu besprechende Schifffahrt Suifu Wan hsien. Gerade dieser Durchfuhrhandel wird einen erheblichen Teil der Frachten für die nach Suifu fahrenden Dampfer ausmachen. Eine Spezialität des chinesischen Transithandels ist Brantwein aus Chiang ching (oberhalb Chungking), der in großen Tonkrügen, zum Teil auf den früher beschriebenen Flößen, hauptsächlich nach Chiating und Yachou verschifft wird.

Was den Ausfuhrhandel anlangt, so sind die wichtigsten Ausfuhrartikel lokalen Ursprungs:

Zuckerrohr	jährliche Ausfuhr für 800 000 — 900 000 Taels
Kandierte Früchte (Ingwer, Kirschen, Pflaumen, Melonen, Apfelsinen)	700 000 — 800 000 „
Strohmatte	über 100 000 „
Häute	1 500 Piculs
Borsten	2 000 „
Rohseide	300 „

(60 Prozent gelb)

Aus Yünnan kommen Opium (etwa 1 Million Taels), Schinken (1. Qualität 3 Mace per Catty) für etwa 150 000 Taels, Pu erh-Tee (1 Paket à 7 Preßkuchen 1,70 Taels) für über 1 Million Taels. Dazu kommen noch Kupfer und Jade und etwas Moschus, für die leider keine Zahlen vorliegen. Tee und Opium zahlen Zoll und Likin bei der Einfuhr in Suifu.

Die den Min herunterkommenden Ausfuhrartikel haben meist schon in früheren Kapiteln Erwähnung gefunden. Sie haben für die künftige Dampfschifffahrt bis Suifu dieselbe Bedeutung, wie die Minaufwärtsgehenden Durchfuhr. Zucker und Tabak aus der Chengtu-Ebene dürften wohl den größten Raum einnehmen.

Als Orte, wo Kohlen gewonnen werden, wurden uns Liang Chiang k'ou, Han wang shan und Hsiang pi tze genannt, 20, 140 bzw. 40 Li von Suifu entfernt.

XI. Aussichten einer Dampfschifffahrt zwischen Suifu und Wan hsien.

Fast in allen bisher veröffentlichten Erörterungen der Ichang-Chungking-Schifffahrt findet sich schon seit Jahren ein Hinweis darauf, daß diese noch einige 450 km über Chungking hinaus bis nach Suifu ausgedehnt werden könne und müsse. Nachdem man aber in letzter Zeit — besonders seit dem Untergange des deutschen Dampfers »Sui hsien« — bezüglich der Möglichkeit einer regelmäßigen Dampfschifffahrt auf den Stromschnellen unterhalb Wan hsien immer skeptischer geworden ist, hat man das Problem in zwei Teile geteilt und pflegt nunmehr die Befahrung der Stromschnellen und eine Schifffahrt von Wan hsien bis Suifu unabhängig

voneinander zu erörtern. Nach meiner Ansicht ist dies auch die einzige Möglichkeit, einer praktischen Lösung der ganzen Frage allmählich näher zu kommen. Eine Schifffahrt von Wan hsien nach Suifu wird reüssieren, auch wenn es unterhalb Wan hsiens noch auf Jahre hinaus bei der jetzigen chinesischen Dschunkenschifffahrt verbleibt. Im Gegensatz zu dem Stromschnellengebiet erfordert die Strecke Wan hsien—Suifu kaum mehr ein eingehenderes Studium der Stromverhältnisse, weil schon das bisher bekannte Kartenmaterial erkennen läßt, daß ernstere Schwierigkeiten nicht



Bootsanlegeplatz am Yangtse zwischen Suifu und Chungking.

vorhanden sind. Aus demselben Grunde werden wohl auch an die Konstruktion und den Tiefgang des Dampfers kaum besondere Anforderungen zu stellen sein. Es wird schließlich auch keine ernstlichen Schwierigkeiten machen, die betreffenden Dampfer mit Hilfe von »trackers« und unter Anwendung aller Vorsichtsmaßregeln unter eigenem Dampfe bis nach Wan hsien zu bugsieren. Die Anlage eines kleinen Docks oder einer Reparaturwerkstätte in Wan hsien oder Chungking wird mit der Zeit schon wegen der dort stationierten Kriegsschiffe notwendig werden.

Als Laie möchte ich mich aber über diese technischen Fragen hier nicht äußern. Nur über die wirtschaftliche Seite der Frage möchte ich

hier noch einige Daten auf Grund der an Ort und Stelle gesammelten Informationen geben.

Der Grund, weshalb Wan hsien und Suifu als Ausgangs- bzw. Endpunkt einer Dampfschiffahrt gedacht sind, ist zunächst ein rein technischer, weil westlich von Suifu Dampfer nicht mehr fahren können, und östlich von Wan hsien die Stromschnellen zum mindesten einen besonders konstruierten Dampfer verlangen. Aber auch die wirtschaftliche Bedeutung der beiden Städte rechtfertigt es, sie als Rahmen für ein Schiffahrtsunternehmen zu wählen.



Wasserträger am Taiping-Tore von Chungking.

Über den Handel Suifus gibt das vorausgehende Kapitel Auskunft; die Stadt ist heute schon ein hervorragender Transitplatz und wird es noch mehr sein als Endpunkt einer Dampfschiffahrt; denn dann wird ein großer Teil der Waren, die heute noch über Land gehen — das sind besonders die wertvolleren Güter — oder die zur Hochwasserzeit von und nach der Chengtu-Ebene in Dschunken durchpassieren, bis oder von Suifu mit Dampfern verfrachtet werden.

Von Wan hsien aus werden die Dampfer die ganzen Ladungen der gecharterten und Likin-Dschunken für Chungking bekommen, ob auch die

Ausfahren von Chungking bis Wan hsien, erscheint mir vorläufig zweifelhaft; die Zeitersparnis bei einer Verschiffung mit Dampfern flußabwärts ist wohl zu unbedeutend und wird die Kosten des Umladens auf Dschunken in Wan hsien nicht verlohnen, solange nicht auch jenseits Wan hsien ein anderes Schifffahrtssystem eingerichtet sein wird. Die Eröffnung Wan hsiens als Vertragshafen ist selbstverständlich die Voraussetzung für das ganze Unternehmen.

Zwischen Wan hsien und Chungking liegt noch eine Reihe größerer Plätze, die sowohl Waren als auch besonders Passagiere liefern werden.



Flußaufwärts segelnde Dschunken bei Chungking.

Es sind dies die Städte Chungchou, Fengtu, Fuchou, Changshou und Mutung. An diesen fünf Orten müßte es den Dampfern gestattet sein, ähnlich wie bei den sogenannten Yangtse-*stages*, auf dem unteren Flusse Passagiere und Güter zu laden und zu löschen. Die Opiumausfuhr der vier erstgenannten Städte betrug nach einer Statistik von 1891 bereits über 14000 Piculs, wovon etwa 8000 Piculs auf Fuchou und 5000 auf Fengtu entfielen. Von Fuchou kommen außerdem große Quantitäten Hanf zur Ausfuhr.

Von den Städten zwischen Chungking und Suifu ist Luchou die bedeutendste. Sie liegt an der Mündung des To chiaug, der nach Baber

bis Tze chou voraussichtlich zu jeder Jahreszeit mit kleinen Dampfern befahren werden könnte. Zwischen Nei Chiang und Tze chou (24 englische Meilen) soll der Fluß durchschnittlich 200 Yards breit sein. Hinter Tze



Brücke bei Wan hsien, welche die Alt- und Neustadt verbindet.

chou sind Stromschnellen und mehrere seichte Stellen. Bei Tze yang hsien ist der To im Sommer noch etwa 150 Yards breit. Nach einer Mitteilung des Zollamts in Chungking gehen in den Sommermonaten etwa 10 Dschun-

ken von Chungking nach Plätzen am To-Flusse ab mit einer durchschnittlichen Ladefähigkeit von 500 Piculs und $3\frac{1}{2}$ Fuß Tiefgang. In Nei chiang (große Zuckerausfuhr und Baumwolleneinfuhr) wird meist auf kleinere Boote für die Fahrt flußaufwärts umgeladen; von Oktober ab findet die Umladung schon in Luchou statt.

Was Suifu für Yünnan, ist Luchou für die Provinz Kueichou. Aus Kueichou kommen hauptsächlich Gallen, Papier, Borsten und Opium (für 400 000—500 000 Taeln im ganzen). Nach Kueichou gehen via Luchou



Unser Hausboot im Hsing lung tan.

ausländische Waren (etwa 200 000 Taeln), ferner gefärbtes einheimisches Tuch, Seidenstoffe, Fußbänder, -Secondhand--Kleider usw. (etwa 500 000 bis 600 000 Taeln).

Die Einfuhr fremder Waren aus Chungking unter Transitpaß nach Luchou betrug 1898 nur 11 605 Taeln, darunter hauptsächlich chinesisches Baumwollgarn aus den Spinnereien in Schanghai und Wuchang.

Luchou hat etwa 200 000 Einwohner. Nach einer Zählung im Jahre 1882 lebten in dem ganzen Bezirke, der 310 220 Li mißt und die Kreisstädte Ho chiang, Na chi und Chiang an umfaßt, 283 000 Männer und 236 000 Frauen, davon waren 108 300 Personen Grundsteuerzahler.

Die Chronik erwähnt Eisen- und Bleibergwerke; Eisen- und Kohlenhandlungen trifft man in großer Zahl in den Straßen der Stadt. Sonst fallen besonders einige große Seidenläden auf sowie die vielen Uhren aller Art und Größe in den *-tsa huo p'u* (*-Sundries* = Geschäfte). Eine der Straßen ist ganz mit Hornschmützern besetzt, die recht hübsche Sachen, unter anderem auch feine Hornkämme, herstellen.

Luchou ist das einzige Likinamt zwischen Chungking und Chiating. Es wurden früher durchschnittlich 2 Prozent ad valorem erhoben; heute



In der Feng hsiang oder Windbox-gorge.

ist der Satz besonders für fremde Waren kaum mehr 1 Prozent. So zahlt z. B. ein Stück Schirting nur 20 Cash Likin.

Die Eröffnung Luchous als Vertragshafen wird für eine künftige Dampfschiffahrt für die Dauer kaum entbehrt werden können. Als Passagierstationen würden auf der Strecke Chungking-Suifu außerdem noch die Kreis- und Marktstädte Chiang ching, Ho chiang, Na chi und Chiang an in Frage kommen.

Es kann zum Schlusse nur nochmals die Hoffnung ausgesprochen werden, daß man sich auch in deutschen Reedereikreisen entschließt, der

Schiffahrt auf dem oberen Yangtse die Aufmerksamkeit zu widmen, die sie mit Rücksicht auf ihre enorme wirtschaftliche Bedeutung verdient. Das Projekt einer Schiffahrt von Wan hsien nach Suifu sollte hierbei in erster Linie ins Auge gefaßt werden, weil es weniger Schwierigkeiten bietet als die Schiffahrt auf den Stromschnellen, und weil es, wie ich im vorstehenden darzutun mich bemüht habe, auch sehr wohl unabhängig von der letzteren mit begründeter Aussicht auf Erfolg in Angriff genommen werden kann.



Zu:]

Grammatik der Ponapesprache.

Von Reg.-Arzt Dr. GIRSCHNER.

Einleitung.

Verbreitung der Sprache.

Die Ponapesprache wird gesprochen: auf der Insel Ponape von 3165 Menschen, auf der Insel Piñelap von 890 Menschen, auf der Insel Ñatik von 212 Menschen, auf der Insel Mokil von 206 Menschen. Im ganzen von 4473 Menschen.

Die Dialekte von Piñelap und Mokil zeigen einige Abweichungen von der Sprache der Hauptinsel. Auf Ñatik soll früher eine andere Sprache verbreitet gewesen sein, die aber durch Ermordung sämtlicher männlicher Einwohner (bis auf ein Kind) vernichtet ist. Die eingedrungenen Eroberer von Ponape haben ihre Sprache dorthin verpflanzt.

Die Ponapesprache gehört der Anstronesischen Sprachgruppe an und hat Verwandtschaft mit den übrigen mikronesischen, insbesondere der auf den Zentralkarolinen verbreiteten Sprache; doch sind die Abweichungen so groß, daß die Bewohner von Truk und Ponape sich gegenseitig nicht verstehen.

In früheren Zeiten muß auf Ponape eine andere Sprache verbreitet gewesen sein, die von den jetzigen Eingeborenen die „Sprache der Vorzeit“ genannt wird, sie lebt noch fort in den mündlich überlieferten, alten Gesängen, die bei Festlichkeiten vorgetragen werden;¹ das Verständnis für sie ist völlig erloschen.

Dialekte.

Wie schon bemerkt, ist auf Piñelap und Mokil ein von dem auf Ponape gesprochener abweichender Dialekt verbreitet; doch herrschen auch auf der Hauptinsel selbst mundartliche Verschiedenheiten; die Aussprache der Vokale ist im Norden der Insel eine andere wie im Süden.

Der vorliegenden Arbeit ist der Dialekt von Kiti (im Süden gelegen) zugrunde gelegt, weil die Bevölkerung dieser Landschaft die zahlreichste ist. Die angeführten sprachlichen Beispiele sind möglichst genau so wiedergegeben, wie sie von den betreffenden Personen gesprochen wurden; da

¹ Der Verfasser hat eine Anzahl dieser Gesänge aufgezeichnet und gedenkt sie später zu veröffentlichen.

indes bei einer schriftlich nicht fixierten Sprache individuelle Abweichungen in der Aussprache häufig sind, so sind dadurch einige Inkonsistenzen in der Orthographie bedingt worden.

Die Laute der Sprache.

a. Vokale und Diphthonge.

Die Aussprache der Vokale ist in den verschiedenen Gegenden der Insel sehr abweichend, vielfach sprechen auch Personen, die von demselben Platz stammen, nicht übereinstimmend.

\bar{a} = dem deutschen *a* in *Aal*, aber, klingt oft nicht ganz rein, mit leichtem Anklang an *e*.

\bar{a} = dem deutschen *a* in *an*, dialektisch oft mit a^e und \bar{e} vertauscht.

\bar{e} = unserem *e* in *Eber*, zuweilen auch von $\bar{e}i$ nicht zu unterscheiden.

\bar{e} = *e* in *Ebbe*, wenn nicht betont, auch gleich unserem tonlosen *e* in den Endungen *e*, *en* u. \bar{a} .

a^e wird kurz gesprochen, steht in der Mitte zwischen \bar{a} und \bar{e} .

\bar{i} = *i* in *ihn*, dialektisch (im Norden der Insel) mit ae häufig vertauscht.

\bar{i} = *i* in *innen*, zuweilen vor *k* klingt es \bar{u} ähnlich; z. B. *likot*, *Likon* fast wie *lūkot*, *Lūkon*.

\bar{o} = *o* in *ohne*.

oa nicht getrennt gesprochen, kommt im Hochdeutschen nicht vor; der Laut entsteht, wenn ein kurzes *o* nicht hervorgestoßen, sondern länger ausgehaucht wird; oft mit \bar{o} zu verwechseln.

\bar{u} = *u* in *Uhr*.

\bar{u} = *u* in *unten*.

ae wird breit gesprochen, wie *ae* im lateinischen *mensae*.

ai = *ai* und *ei* in *Mai*, *Eile*.

$\bar{e}i$ getrennt gesprochen mit dem Ton auf *e*.

$\bar{a}\bar{u}$ getrennt gesprochen mit dem Ton auf *a*, oft mit *au* verwechselt.

au wie unser *au* in *Au*, der Ton liegt aber mehr auf *a*.

$\bar{o}\bar{u}$ mit dem Ton auf *o*, leicht mit *au* zu verwechseln, oft auch \bar{o} ähnlich.

$\bar{e}\bar{o}$ mit dem Ton auf \bar{o} , klingt oft wie $\bar{e}\bar{u}$; z. B. *Jautelēor*.

$\bar{e}\bar{o}$ steht lautlich zwischen \bar{e} und \bar{o} ; z. B. *Neot*.

b. Konsonanten.

p weicher wie im Deutschen, klingt oft wie *b*.

k gleichfalls weicher wie bei uns, klingt nach *g* hin.

t zwischen *t* und *d* stehend.

j hat zwei verschiedene Aussprachen, einmal, namentlich im Anfang des Wortes, klingt es wie *dsch* (*sch* nicht zu scharf gesprochen) dann auch wie ein weiches *sch*. Des leichteren Verständnisses wegen wurde von der Aufstellung verschiedener Schriftzeichen abgesehen, weil auch namentlich zuweilen in ein und demselben

Wort unter Umständen der Laut verschieden gesprochen wird; z. B. *īā'ja*, gesprochen *īā'scha* ich weiß, *i jāja*, gesprochen *i tschātscha* oder *i dschātscha* ich weiß nicht.

l wie im Deutschen.

m wie im Deutschen, doch wird es im Anfang des Wortes zuweilen halb vokalisch gesprochen; z. B. *mar* die gegorene Brotfrucht, *īar* der Titel.

n wie im Deutschen.

ñ wie unser *ng* in *singen*, klingen, kommt auch im Wortanfang vor; z. B. *Ñatik*.

r wie unser Zungen-*r*.

y wie unser *j*, aber weicher, oft wie *i* vor Vokalen.

u vor Vokalen wie ein schwachgehauchtes *u*.

Der Einfachheit wegen sind in der vorliegenden Arbeit nur die Vokallängen bezeichnet; alle nicht mit Dehnungsstrich bezeichneten Vokale sind also kurz zu sprechen.

Die Betonung.

Der Wortakzent ist wenig ausgesprochen, am häufigsten ruht der Ton auf der vorletzten Silbe, Abweichungen davon sind durch das Akzentzeichen hervorgehoben.

Der Satzakzent ist sehr eigenartig und erschwert das Verständnis beim Hören der Sprache. So z. B. heißt *a' mēlar* er ist gestorben; oft hört man aber *ē mēlar* usf.

Assimilation, Einschlebung von Lauten.

In der Ponapesprache herrscht das Bestreben, die Vokale zusammengehöriger Wörter einander ähnlich zu machen. Ausschlaggebend ist dabei meistens der Vokal der Hauptsilbe des bedeutungsvolleren, wichtigeren Wortes; z. B. *ka* = du; *ko kōjañ ia?* woher kommst du? *ka pān jākala* du wirst fortgehen u. v. a.

Des Wohlklangs wegen werden oft zwischen zusammengehörige Wörter, bei denen Konsonanten Schluß und Anfang bilden, kurze Vokale wie *ē* (tonlos), *ō* oder *ā* eingeschoben; z. B. *ol* der Mann, *tēyō* ein anderer, *olē tēyō* ein anderer Mann usf.

Assimilationen und Einschlebsel sind oft individuell verschieden, es lassen sich daher bestimmte Regeln dafür nicht aufstellen.

Bemerkung. Ein h. s. einem Ausdruck eingeklammert beigefügt bedeutet, daß dieser der Höhergestellten gegenüber angewendeten Rede-weise angehört, und zwar h. s.¹ Höhergestellten ersten und h. s.² zweiten Ranges. Höhergestellte sprechen in Gegenwart von Gleichstehenden oder niedriger stehenden Personen in der gewöhnlichen Sprache, Niedriger stehende aber in einer noch verschiedenen Ausdrucksweise, wenn sie von sich selbst sprechen.

Namen gewählt werden, deren Bedeutung zwar nicht mehr bekannt ist, die aber ein weibliches Wesen charakterisieren; die Namen für Knaben sind oft ganz willkürlich.

Für einige Tiere sind getrennte Bezeichnungen für die Geschlechter vorhanden; z. B.:

kiri der Hahn, *lutok* die Henne, für die Gattung *mālek* Huhn.

latiti männliche, *jāpa* weibliche Wildtaube, für die Gattung *muroi* Wildtaube.

djumān männliche, *djepein* weibliche Schildkröte, für die Gattung *ue* Schildkröte.

Sonst fügt man an den Tiernamen *ol* = Männchen, *li* = Weibchen an; z. B.:

puik ol männliches, *puik li* weibliches Schwein

kou ol männliches, *kou li* weibliches Rind

kiti ol männlicher, *kiti li* weiblicher Hund

Sachen, Gegenständen, abstrakten Begriffen wird nie ein Geschlecht beigelegt.

§ 3. Einzahl und Mehrzahl. Die Einzahl und Mehrzahl der Hauptwörter wird auf folgende Weise unterschieden:

1. Die Einzahl durch Hinzufügung des betreffenden Zahlwortes (s. die Zahlwörter), das eins bedeutet und auch die Geltung des unbestimmten Artikels hat; z. B.:

āramaj ēnen ein Mensch, irgend ein Mensch

tūka a'pot ein Baum

im eu ein Haus

rān eu ein Tag, eines Tages

2. Die Mehrzahl durch Beifügung der bestimmten Zahlwörter oder der eine Mehrzahl ausdrückenden Eigenschaftswörter; z. B.:

akai einige, mehrere, mit den Hinweisungsbezeichnungen *akat*, *akan ako* lautend;

es dient dazu die Mehrheit ganz im allgemeinen zu bezeichnen und findet sich daher häufig für unseren Plural; z. B.:

āramaj akai kokotō Menschen kommen her.

Andere Mehrheitsbezeichnungen sind: *melaulau* wenige, *iatēr* zahlreiche, *rōk* viele, reichliche, *tōatōa* viele, *karuj* alle, *karujia* alle insgesamt, *ēn*, an ein Substantiv hinten angefügt, bedeutet reich an; z. B.:

pilen wasserreich, viel Wasser

poro poron viele Löcher, löcherig

tauen viele Fahrstraßen (zu Wasser)

main viele Brotfrüchte, brotfruchtreich

nān kokosnußreich

ain fenerreich

¹ *jēun* zuckerrohrreich

muroin taubenreich

mōmuen fischreich

ōmūjen moskitoreich

lonen fliegenreich

¹ *tūkān* baumreich

kaen, *kae*, *kān*, vor das Substantiv gesetzt, bedeutet eine Mehrheit von; z. B.:

kānīm eine Mehrheit von Häusern, ein Dorf

kāntake eine Mehrheit von Inseln, eine Inselgruppe, ein Archipel

kaenjīmāo häufige Krankheit, viel krank sein

kaerān viele Tage

kāntakai viele Steine

kānnāna viele Berge

kānaramaj viele Menschen

In gleicher Weise charakterisiert eine Mehrheit von Gegenständen oder lebenden Wesen die Voransetzung von: *pokon* der Haufen, *poīm* die Gesellschaft, *peli* der Schwarm, *kapar* der Zug (von sich bewegenden Gegenständen oder Lebewesen), *irak* die Reihe (von sich nicht bewegenden Gegenständen oder stillstehenden Lebewesen), *kajikajin an aramaj* eine Menge von stehenden Menschen, *momōat en aramaj* eine Menge von sitzenden Menschen, *pelōen nar* eine Flotte von Kanus, *pelojo* (= *pelo ijo* eine erhabene Flotte, Bezeichnung für die Fahrzeuge des Adels), *kajakajuk* ein Haufen (*kajakajuk en takai* Steinhaufen, *kajakajuk en likau* Kleiderhaufen), *kit* ein Haufen (*kit en tui* ein Haufen Feuerholz), *pei* die Aufhäufung (*pein takai* der Steinhaufen, kegelförmig von Menschen aufgeschichtet), *kap* das Bündel langer Gegenstände, *tūn* das Bündel runder Gegenstände u. a.

Angefügte Hinweisbezeichnungen, die für Ein- und Mehrzahl verschiedene Formen besitzen, machen in jedem Fall die Zahl kenntlich; z. B.:

mai uet diese Brotfrucht, *mai pukat* diese Brotfrüchte

ol maeno jener Mann, *ol puko* jene Männer usw.

Vgl. § 17.

§ 4. Deklination. Eine Deklination durch Veränderung der Endsilben gibt es nicht; die Beziehung, in welcher ein Substantiv zu einem andern steht, wird allein durch vorangesetzte Verhältniswörter ausgedrückt.

en bedeutet im allgemeinen von (oft gleich dem französischen und spanischen *de*.) und dient häufig zur Bezeichnung des Genitivs in folgenden Fällen:

1. Zur Bezeichnung der Herkunft, Abstammung, des Ursprungs; z. B. *ol en Metalanim* ein Mann von Metalanim (Name einer Landschaft), ein Mann, der von Metalanim her stammt; *tī en uai* eine Frau, die aus der Fremde stammt; *tīp uen mām tontol* der Stamm, der seinen Ursprung von dem schwarzen Tier herleitet; *uān* (= *uā*) *en tūka* eine vom Baume stammende Frucht; *tūn mom* (= *tī en mām*) der von einem Fisch stammende Knochen, die Fischgräte; *lokaia en māj* die aus der früheren Zeit herstammende Rede, die alte Sprache u. ä.

2. Zur Bezeichnung von Eigenschaften; z. B. *īmu en takai* das Haus aus Stein, das Steinhäus; *jōn en jōndo* die Art der Krankheit; *janjal en aramaj* das Aussehen des Menschen; *mom en ol* die Art des Mannes; *tū en omail lāmalam* die Art eures Denkens.

3. Bei Verwandtschaftsbezeichnungen, Titeln, Namen; z. B. *Nanamareki en kiti* der Nanamareki (oberster Würdenträger) von Kiti (Landschafts-

name); *rī en ai pāpa* der Bruder meines Vaters; *jam en ūlapai* der Vater meines Mutteroheims.

Anmerkung. Bei einigen Titeln steht die Landschaftsbezeichnung ohne *en*; z. B. *Noaj u*, *Taok kiti* usw.

4. Zur Bezeichnung des Teiles eines Ganzen; z. B. *lep en tūka* ein Stück Holz; *kijin* (= *kij en*) *uini* etwas Medizin; *pāli en tinap* ein Stück Brett; *elep en poñ* die Hälfte der Nacht; *apor en nkol* die Hälfte eines Knäuels (der Faden der Länge nach gespalten); aber *laepūlepuk ūtuk* ein Stück (abgehauenes) Fleisch.

5. Zur Bezeichnung der Menge; z. B. *niater en dramaj* eine Menge Menschen.

6. Bei Eigentumsbezeichnungen. Hier kommen einige Abweichungen vor. Der Genitiv steht voran, dann folgt die dritte Person des besitzanzeigenden Fürworts und schließlich die Bezeichnung des Eigentums; z. B. *en Jaulik a' lijarop* Jauliks Hut; *en ai paot a' likau* das Kleid meiner Frau (vgl. § 1).

7. In Verbindung mit vielen Ortsbezeichnungen; z. B. *pān* (= *po en*) oberhalb von, über; *pān* (= *pa en*) unterhalb von, unter; *mōan* (= *mo en*) vor; *murin* (= *mur en*) hinter; *nan puñen* zwischen; *lōlen* innerhalb von; *lūkin* außerhalb von usw. (vgl. § 14).

on, *añ* zu, für (oft gleich dem französischen *à*, spanischem *a*), dient häufig dazu, den Dativ auszudrücken, z. B.:

ki y on geben, *ntū y añ* sagen, *kāpakap on* beten zu, *peiki añ* gehorchen, *māk on* verzeihen, *janaja y on* helfen u. a.

kālapae y on passend für, *mao y añ* gut für, *ītar on* ausreichend für (auch ohne *on*), *koren y añ* nahe bei.

Unser Akkusativ wird oft durch kein Verhältniswort bezeichnet und ist durch seine Stellung im Satz kenntlich; z. B.:

lī tōpue tōpue jeri die Frau badet das Kind

i taēre paēja likau ich zerreiße das Kleid

i toāke takai ich berühre den Stein

i pāta na'nir ich flechte einen Fächer usw.

kī mittels, durch; dient häufig dazu, den lateinischen Ablativus instrumenti auszudrücken, z. B.:

i māure ki nkol tūka ich umwickle mit einer Schnur das Holz

i toākoāki āramaj kātiū ich steche einen Menschen mit einem Speer

i kataē ki takai dramaj ich werfe einen Menschen mit einem Stein

Bei vielen Verben steht indessen *ki*, wo im Deutschen der Akkusativ steht; z. B.:

i kākaki ich ehre

i jāete ki ich mag nicht leiden

i mamale ki ich verachte

i koiūn ki ich hasse

i uaone ki ich ehre, verehere

i kajampūale ki ich schätze hoch

i mao ki ich mag gern

i maelolae ki ich liebe

Überhaupt ist der Gebrauch der Verhältniswörter beim Verb so abweichend vom Deutschen, daß das Nähere im Wörterverzeichnis nachgesehen werden muß.

Auch einige andere Verhältniswörter dienen zuweilen dazu, die Beziehungen wiederzugeben, die wir durch die Deklination ausdrücken; z. B.:
i makare pa ich zürne, *i ʔok re* ich frage, *i paʔki re* ich bitte usw.

II. Wesens- und Gestaltsbezeichnungen.

§ 5. Es gibt eine Reihe von Wörtern, die, in gewissen Fällen angewendet, dazu dienen, entweder ein lebendes Wesen (Tier oder Mensch) oder die Gestalt eines Gegenstandes zu bezeichnen.

1. *Men* bezeichnet Menschen und Tiere. Ausnahme bilden Seetiere (*mānika*), die, wenn sie rund sind, mit *u*, wenn sie lang sind, mit *pot* bezeichnet werden. Fische (*mām*) werden stets durch *men*, Schildkröten (*uā* allgemeiner Name, *kalāp* »unechte«, *jāpake* »echte« Schildkröte) meistens mit *u*, seltener mit *men* bezeichnet; z. B. *kīēl menet* diese Eidechse, *loī menet* diese Fliege, *liparūru menet* dieser Schmetterling; aber *aʔlīmōi net* dieser Taschenkrebis, *likapijino, tōromo net* (Holothurienarten), *lauōak uet* (Seeigelart mit vielen kleinen Stacheln), *pāju uet* (Muschelart) usw.

2. *Pot* bezeichnet Gegenstände von langer Gestalt, z. B. *nar* das Kanu, das Fahrzeug, *āl* der Weg, *pillap* das große Süßwasser, der Bach, *tau* die Wasserfahrstraße, *tika* der Baum, der Baumstamm, *nae* die unteren, *par* die oberen Gliedmaßen, *jentin pae* der Finger, *jai* die Schnur, *jēu* das Zuckerrohr, *jakāu* die Piper-methysticum-Pflanze, *mete* die Eisenstange, *ūr* der Pfosten, *ʔi* der (lange) Knochen, *ūk* das (lange) Netz, *jerak* (*jerok*) das Segel, *patil* das Kanupaddel, *kītia* die Ruderstange, *kītiū* der Speer, *kapit* (*karpit*) das Messer, *jilaʔ* die Axt, *tikak* die Nadel, *uīre uar* die Rinne, *kapar* der Zug, die Reihe, *raijok* etwas von langer Gestalt (*raijok en mar* ein längliches Stück gegorener, saurer Brotfrucht in Teigform, *raijok en mōi* eine Geldrolle), *tām* der Ausleger am Kanu, *kaiteit* eine Befestigungsstange am Kanu, *kajan* Musikinstrument von länglicher Gestalt (Mundharmonika), *likao* Kleiderstoff, *uinī* Medizin in länglicher Form, *naip* (aus dem Englischen) das Messer, *lokaia* die Rede, *kaol* der Gesang, *kojoi kojoi* die Erzählung, *āp* (*aep*) eine Art Festgesang, *lāmalam* das Denken, *mata mataua* das Erwägen, *ūn karp pot* ein Yamsprößling, *preijij* (engl.) der Hosenträger. In abweichender Weise werden folgende lange Gegenstände nicht mit *pot* bezeichnet, sondern als rund angesehen: *ūi* der Zahn, *kajik* das Schießgewehr, *pīten mōie* das Haupthaar, *jupūu* (engl.) der Löffel, *pork* (engl.) die Gabel, *rauīij* (engl.) die Hose, *jet* (engl.) das Hemd, *jtaken* (engl.) die Strümpfe, *taepel* (engl.) der Tisch (auch wenn er lang ist), *pōt* (engl.) das Brot, (bald mit *pot*, bald mit *u*), ebenso *jōp* (engl.) das Schiff, *ūmpot* ein Schiff und *jōp ēu*, *ūpaker apot* eine Stange Tabak, *jikarapot* eine Zigarrerie, *penjil* (engl.) *apot* ein Federhalter, *kōal eu* ein Faserschurz (Bekleidung für Männer), aber *tōr apot* ein Ziergürtel.

3. *Ūm* wird bei einigen Früchten als Gestaltsbezeichnung in Anwendung gebracht: *kaep* der Yam, *ūt* die Banane, *jaua* der Taro, *ūnjēu* Zuckerrohrsprößlinge.

4. *kap* bedeutet ein Bündel langer Gegenstände; z. B. sagt man: *kap en jēu kapet* dieses Bündel Zuckerrohrstangen, *kap en tūka akap* ein Bündel von Stangen; ebenso bei *ālek* Rohr, *tūi* Feuerholz, *oj* Blätter der Elfenbeinnußpalme, *jal* Stricke, *tōpako* Tabak.

5. *tūn* (auch *tun* gesprochen) bezeichnet ein Bündel von runden Dingen; z. B. *tun en mai* Bündel von Brotfrüchten, *en murri* von Tauben, *en mām* von Fischen, *tjak* von Flaschenkürbissen, *manaj* von Kokosnüssen, *karer* von Limonen.

6. *el* bedeutet etwas in Kranzform; z. B. *el en pūr* ein Blumenkranz, *el en jeir*, *el en uan tūka* ein Blütenkranz, *el en (in) tek* ein Dornenkranz.

7. *pa* bedeutet ein Kokosblatt.

8. *ta* bedeutet Blätter oder etwas in Blattform; z. B. *taen* (= *ta en*) *tūka* Baumblatt und *ta'nir* der Fächer.

9. *ra* bedeutet Baumast.

10. *jip* heißt das Stück eines der Quere nach gespaltenen oder geteilten Gegenstandes.

11. *lep* hat dieselbe Bedeutung wie *jip*, wird auch zur Bezeichnung von Zeitabschnitten gebraucht; z. B. *poi elep* die Hälfte der Nacht, *rān elep* die Hälfte des Tages, auch *elep poi* und *elep rān*.

12. *pālī* (*pa'lī*) = der Länge nach geteilt; z. B. *pālī en tinap* ein Teil des Bretts, *pālī en nkol* Schnurhälfte. *Pālī en* bedeutet auch das Gegenteil von, auf der andern Seite von.

13. *por* = *pālī* der Länge nach geteilt.

14. *kij* ein wenig, etwas; wird viel häufiger wie im Deutschen gebraucht, bei vielen Ausdrücken fast ständig; z. B. *kijin* (*kijen*) *i an* ein bißchen Wind, Wind im allgemeinen, *kijin i di* Feuer usw.

15. *kot* bedeutet »etwas« ganz im allgemeinen.

16. *ū* wird eigentlich zur Charakterisierung von runden Gegenständen benutzt; z. B. *mai* die Brotfrucht, *karer* die Zitrone, *koruk* ein runder Ballen, *lupun* ein aus weichem Material rund geformter Gegenstand (*lupun en mar* ein rundes Stück gegorener Brotfrucht) und ähnliches; es nimmt aber insofern eine Sonderstellung ein, als es auch für andere Gegenstände, die nicht unter die aufgeführten Gestaltsbezeichnungen fallen, und für abstrakte Begriffe mitgebraucht wird; die mit *u* gebildeten Zahlwörter sind somit die am meisten verwendeten; z. B. *im eu* ein Haus, *nānuel eu* ein Wald, *tol eu* ein Berg, *rān eu* ein Tag, *poi eu* eine Nacht, *lāmalam eu* ein Gedanke, *uanīm* eine Tür, ein Fenster usw.

§ 6. Die aufgeführten Wesens- und Gestaltsbezeichnungen werden in folgender Weise verwendet:

1. Zur Bildung der bestimmten Zahlwörter (vgl. § 46);

2. Zur Bildung des unbestimmten Artikels, der durch das Zahlwort »eins« der betreffenden Zahlwortreihe ausgedrückt wird;

3. Zur Bildung des unbestimmten Fürworts irgendeiner, irgend etwas (vgl. § 27);

4. Zur Bildung der Hinweisungsbezeichnungen (vgl. § 17);

5. Zur Bildung von Fragewörtern; z. B. *tūka tāpot?* welche Bäume? *dramaj tāmen?* welcher Mensch? (vgl. § 31);

6. Steht es vor dem bezüglichen Fürwort *me* = welcher, welches: *kijin likao kij me i kilan ayū* das Kleid, welches ich gestern sah
kaep ūm me i kīnala der Vam, den ich esse
taen tūka ta me das Baumblatt, welches . . .
rān (= *raen*) *taka ra me* der Baumast, der . . .
ol men me der Mann, welcher . . .

Anmerkung. *pil* noch, *met* nur, *uāt* einzeln gerechnet, werden mit den Gestaltsbezeichnungen des unbestimmten Artikels in folgender Weise zu einem Wort verbunden:

<i>pilēmen</i> noch ein lebendes Wesen	<i>metaēmen</i> nur ein lebendes Wesen
<i>pilapōt</i> noch ein langes Ding	<i>metapōt</i> nur ein langes Ding
<i>pilūm</i> noch eine (bestimmte) Frucht	<i>metaum</i> nur eine Frucht
<i>pilēkij</i> noch etwas	<i>metākij</i> nur etwas
<i>pilara</i> noch ein Ast	<i>metāra</i> nur ein Ast
<i>pilēu</i> noch ein rundes Ding	<i>metēu</i> nur ein rundes Ding

uātemen lebende Wesen einzeln gezählt, einer nach dem andern; z. B.:

ol kokoto uātemen die Männer kommen einzeln usf.

Die Gestaltsbezeichnungen fehlen häufig, falls kein Gewicht darauf gelegt wird, die Gestalt besonders zu kennzeichnen; man hört deswegen oft z. B. *lī o* jene Frau statt *lī māno*; insbesondere bedienen sich die Eingeborenen im Verkehr mit den Europäern dieser Wortgattung der Einfachheit wegen seltener und zählen oft nach dem für runde Gegenstände gültigen Zahlensystem, das bei Fremden am meisten bekannt ist.

III. Das Fürwort.

a. Das persönliche Fürwort.

§ 7. Es gibt zwei Arten persönlicher Fürwörter; erstens das in Verbindung mit dem Verb gebrauchte Verbalpronomen und zweitens das allein stehende, ausdrucksvollere, absolute oder emphatische Fürwort. In der Einzahl sind für die objektive Anwendung noch besondere Formen vorhanden.

1. Das Verbalpronomen.

Einzahl.	1. Person:	<i>ī</i> ich
"	2. "	<i>ka, ke, ko</i> du
"	3. "	<i>a*, e</i> er
Zweizahl.	1. "	<i>kita</i> wir beide (der Angeredete mit eingeschlossen)
"	2. "	<i>koma</i> ihr beide
"	3. "	<i>īra</i> sie beide

Mehrzahl. 1. Person: *je*, *kū* (*kaet*) wir (der Angeredete ausgeschlossen)

• 1. • *kitail* wir (der Angeredete eingeschlossen)

• 2. • *komañ* ihr

• 3. • *irail*, *ir*, *re* sie

Höflichkeitsanrede: *kómuñ*, *kom* Sie.

Beim Aureden des Nanamareki wird die 3. Person der Mehrzahl gebraucht, und zwar die Form *re* = Sie, Nominativ, und die Form *ir* = Sie, Akkusativ, oder Ihnen mit *oi*, *jañ* oder einem anderen Verhältniswort.

Die Verbalpronomina stehen stets, auch wenn sie fragend gebraucht werden, vor dem Verbum. Die Frageform ist aus dem Sinne des Satzes oder in der Rede aus dem Tonfall erkennbar.

§ 8. 2. Das alleinstehende absolute Fürwort.

Einzahl. 1. Person: *ñai* ich

• 2. • *kaoue* du

• 3. • *ī* er, sie, es

Zweizahl. 1. • *kita* wir beide (der Angeredete mit eingeschlossen)

• 2. • *koma* ihr beide

• 3. • *ira* sie beide

Mehrzahl. 1. • *kīt* (*kaet*) wir (der Angeredete ausgeschlossen)

• 1. • *kitail* wir (der Angeredete eingeschlossen)

• 2. • *komañ* ihr

• 3. • *irail* sie

Höflichkeitsanrede: *kómuñ* Sie, abgekürzt *kom*

Es gibt also nur für die Einzahl besondere, von Verbalpronomen abweichende Formen; die übrigen sind gleichlautend, doch wird *je* wir und die von *irail* abgekürzte Form *re* und *ir* allein in Verbindung mit dem Zeitwort benutzt.

Wenn die Person besonders betont werden soll, so stehen die absoluten Fürwörterformen auch beim Verbum; häufig werden sie noch durch ein nachgesetztes *me* hervorgehoben; z. B. *ñai me kokotō* ich bin es, der kommt.

Das Suffix *ta*, welches »allein« bedeutet, steht meistens mit dem absoluten Fürwort, da es die Person hervorhebt; z. B.:

ñaita ich allein *kitāta* wir beide allein *kīteta* wir allein (exklusiv)

kaoaēta du allein *komāta* ihr beide allein *kitaiteta* wir allein (inklusive)

īta er allein *irāta* sie beide allein *komañeta* ihr allein

irailēta sie allein

kómuñta Sie allein

desgleichen bei *kelaēp*, das auch »allein« bedeutet; z. B.:

ñai kelaēp ich allein;

ebenso nach *pein* selber; z. B.:

pein ñai ich selber

pein kaoue du selber usw.

pein kaoue me kamae y ūkala du selbst hast dich getötet!

pein i me kamaēla er selbst hat sich getötet!

pein ñai me pān kamae y aēla ich selbst werde mich töten!

Auch als Akkusative oder mit Präpositionen können die absoluten Fürwörter benutzt werden, wenn ein besonderer Nachdruck auf die Person gelegt werden soll; z. B.:

nai me a kân mich mag er nicht; ich bin es, den er nicht mag

3. Die Objektsformen.

§ 9. Die objektiven Formen sind folgende:

Einzahl.	1. Person:	<i>ia</i> , <i>ya</i>	mich
"	2. "	<i>ūk</i>	dich
"	3. "	<i>ī</i>	er, sie, es
Zweizahl.	1. "	<i>kitā</i>	uns beide
"	2. "	<i>komā</i>	euch beide
"	3. "	<i>ira</i>	sie beide
Mehrzahl.	1. "	<i>kit</i> (<i>kaet</i>)	uns (der Angeredete ausgeschlossen)
"	1. "	<i>kitail</i>	uns (der Angeredete eingeschlossen)
"	2. "	<i>komail</i>	euch
"	3. "	<i>irail</i>	ihr, sie
Höflichkeitsform:		<i>kōmuī</i>	Sie.

Verschieden von der ausdrucksvollen Form ist also nur die erste und zweite Person der Einzahl.

Die objektiven Formen werden als Akkusativ ohne Verhältniswort, oder als andere Fälle mit einigen Verhältniswörtern (Ausnahmen s. § 10 c) gebraucht. Sie stehen hinter dem Verb, von dem sie abhängig sind; falls dieses aber ein Verbalsuffix *la* (*ala*), *ta* (*ata*), *tī* (*etī*), *pene* besitzt, so werden sie zwischen Verbalstamm und Suffix eingeschoben.

Endet der Verbalstamm vokalisch, so wird meistens bei der ersten und zweiten Person der Einzahl des Wohlklangs wegen ein *y* eingeschoben, nach dem Verhältniswort *ki* aber ein *n*.

Die erste Person der Einzahl *ia* verschmilzt mit dem nachfolgenden Suffix *ala* zu *iaela*, mit *ata* zu *iaeta* und mit *etī* zu *aeti*.

Die dritte Person der Einzahl wird bei Verben mit Suffixen nur dann ausgedrückt, wenn ein gewisser Nachdruck darauf liegt, sonst einfach weggelassen samt dem Anlautvokal *a* oder *e* des Suffixes. Das nachdrucksvolle *ī* steht hinter dem Suffix.

Die Höflichkeitsform *kōmuī* wird zwischen Verbalstamm und Suffix eingeschoben; das lange *ī* verschlingt dabei das nachfolgende kurze *a* oder *e* des Anlautvokals des Suffixes.

Die Konjugation eines Verbs mit auslautendem Vokal und Suffix in Verbindung mit den objektiven persönlichen Fürwörtern gestaltet sich demnach in folgender Weise:

a kamae y iae la er tötet mich
a kamae y ūk ala er tötet dich
a kamae la er tötet ihn oder
a kamae la ī er tötet ihn
a kamae kitā ala er tötet uns beide (auch *kitāla*)

- α kamae komá ala* er tötet euch beide (auch *komála*)
α kamae irá ala er tötet sie beide (auch *irála*)
α kamae kit ala er tötet uns (der Angeredete ausgeschlossen)
α kamae kitail ala er tötet uns (der Angeredete eingeschlossen)
α kamae komail ala er tötet euch
α kamae irail ala er tötet sie.

In der höflichen Anrede wird für töten nicht *kamarla*, sondern je nach dem Range des Betreffenden ein anderes Wort, *kamátala*, *kapoula* oder *katauila* gebraucht, es heißt dann:

α kamata komúla usf.

Ganz ähnlich ist es bei den andern Suffixen.

- Mit *ata*: *α lañā y aéta* er hängt mich auf
 α lañā y ūk ata er hängt dich auf
 α lai áta er hängt ihn auf
 Mit *eti*: *α kalū y aėti* er ergreift mich
 α kalui y ūk eti er ergreift dich
 α kaluí eti er ergreift ihn
 Mit *pene*: *α kae yaé pene* er beißt mich
 α kae y ūke pene er beißt dich
 α kaépene er beißt ihn
 Nach *kī*: *α perene kin iaéta* er ist über mich erfreut
 α perene kin ūk ata er ist über dich erfreut
 α perene kila er ist über ihn erfreut.

Der Akzent ruht auf dem Fürwort.

In vereinzelten Fällen hört man auch, daß nach *kī* statt des *n* ein *y* des Wohlklangs wegen eingeschoben wird.

kin wird mit kurzem *i* gesprochen.

b. Das besitzanzeigende Fürwort.

§ 10. Das besitzanzeigende Fürwort hat folgende Formen:

Einzahl.	1.	Person:	<i>ai</i> mein
•	2.	•	<i>om</i> dein
•	3.	•	<i>α</i> sein, ihr
Zweizahl.	1.	•	<i>ata</i> unser beider
•	2.	•	<i>oma</i> euer beider
•	3.	•	<i>ara</i> ihr beider
Mehrzahl.	1.	•	<i>at</i> unser (der Angeredete ausgeschlossen)
•	1.	•	<i>atai</i> unser (der Angeredete eingeschlossen)
•	2.	•	<i>omai</i> euer
•	3.	•	<i>arai</i> ihr
Höflichkeitsform:			<i>omui</i> Ihr.

Zur Bezeichnung der Zugehörigkeit oder des Besitzes kann dies aufgeführte Fürwort auf dreierlei verschiedene Art angewendet werden:

1. Die Zugehörigkeit wird als eine enge, untrennbare aufgefaßt, dann fügt sich das Fürwort an das Ende des betreffenden Wortes und bildet mit

ihm ein einheitliches Ganze. Häufig treten dabei, namentlich wenn der Wortstamm vokalisch endet, Assimilationen und Zusammenziehungen mit dem Anfangsvokal des Fürworts auf.

Eine solche enge Zugehörigkeit wird angenommen:

a) bei dem menschlichen Körper und seinen Bestandteilen und Organen:

uar-ai mein Körper

uar-om dein Körper

uar-a' sein Körper usw.;

ebenso:

ta'pen uar-ai Hals

ka'pen uar-ai Kehle

ūtuk-ai Fleisch

moñ-ai Kopf

jīlan-omui Ihr Gesicht (h. s.)

tom-ai Stirn

likin jap-ai Wangen

tum-ai Nase

jālan-ai Ohr

lim-omui Ihre Hand (h. s.)

karon-omui Ihr Ohr (h. s.)

alij-ai Schnurrbart

kajan-omui Ihr Zahn (h. s.)

kokon-ai Gelenk

panapan-ai Seiten

ma'ja'l-ai Eingeweide

nīl-ai Stimme

moñon-ai Herz

tinap-omui Ihre Zunge (h. s.)

kūpur-omui Ihr Leib (h. s.)

pōnapar-omui oder *ar* Ihre Schultern
(h. s.)

kilī, kilim, kilī, kilitail Haut

pa'ti, pa'tim, pa'ti, pa'titail Augenbrauen

mal'alī, im, i Gehirn

etī etim, etī Galle

a'etikī, im, ī Milz

nienī, im, ī Geist, Seele

kapēti, om, e, itail Leib, Bauch

motilikī, om, i, itail Nieren

ntai, ntām, ntā, ntātail Blut

pa'ei, pa'em, pae, pa'etail Hand

uī-ai Fett

lau-ai Zunge

au-ai Mund

ae, aeom, aee, aetail Leber

tī, tīm, tī, tītail Knochen

u. a.

b) bei Begriffen, die etwas ausdrücken, was in wesentlichem, untrennbarem Zusammenhang mit der Person des Eigentümers steht.

jon-ai }
nom-uai } meine Art, Beschaffenheit; *uoi-om* meine Gestalt, Umfang

janjal-ai mein Aussehen

ir-ai mein Befinden, Ergehen

ānkālī, im, i }
aniani, im, i } Kraftgefühl, Wohlbefinden

anjoui, aum, aue, aumail die Zeit, die für mich, dich usw. vorhanden ist

muei, muēm, mue, mu'tail die zeitliche Dauer

joinepar-ai die Jahre, die ich alt bin

nater-atail unsere Zahl

toatoa-atail }
roak-atail } unsere Menge

ma'loulau-atail unsere geringe Zahl

ūtan-ai }
pein-ai } das, was von mir ausgeht, seinen Ursprung nimmt

lipu-ai meine Wirksamkeit, Tätigkeit

mañ-ai meine Verrichtung

at-ai mein Name

mar-ai mein Titel

japulim-omui Ihnen gehörig (h. s.)

nilim-ar Ihnen gehöriges Land (h. s.)

c) bei Bezeichnungen einiger Ortsverhältnisse, wo im Deutschen das persönliche Fürwort steht:

pōi, poam, pōe, pōtail über mir, über dir, über ihm, über uns

pai, pām, pāe, pātail unter mir, unter dir, unter ihm, unter uns

mōi, moam, mōe, moatail vor mir, vor dir, vor ihm, vor uns

muri, murim, muri, muritail hinter mir, hinter dir, hinter ihm, hinter uns

rēi, rēm, rē, rētail bei mir, bei dir, bei ihm, bei uns

mpai, mpām, mpā, mpātail neben mir, neben dir, neben ihm, neben uns

nan pun atail zwischen uns

lūkaparail in der Mitte von ihnen (bei langen Gegenständen).

In anderen Fällen steht das persönliche Fürwort; z. B.:

kapilyāpene rings um mich herum

kainenanya mir gegenüber

toa jañ ya weit von mir

koren yañ ya in der Nähe von mir (vgl. Abschnitt über die Verhältnisswörter)

d) bei einigen Gegenständen, die als unveräußerliches Eigentum der Person betrachtet werden:

japuai mein Land

imui meine Hütte, Behausung

taenpay-omui Ihr Haus (h. s.)

uar-ai mein Fahrzeug, Kanu

teui, teuom meine Lagerstätte

(*teōi, teōm*)

kēi, kīom, kē, kētail meine Matte (als Unterlage)

ipai, ipom, ipa, ipatail meine Decke (zum Überdecken)

ūlun-ai meine Kopfunterlage, Kopfkissen

moal-ar höfliche Bezeichnung für alle Gegenstände, die mit dem Körper des Angeredeten in Verbindung stehen (h. s.)

moator-ar höfliche Bezeichnung für alle Gegenstände, die mit dem Kopf des Angeredeten in Verbindung stehen (h. s.)

mar-ai mein Kranz

lamij-ai mein Haarknoten

konoat-ar Ihre Speise (h. s.¹)

jak-omui Ihre Speise (h. s.²)

kan-ai }
lumoat-ai } meine Speise, Genußmittel

īm-ai }
lim-ai } mein Getränk
nīm-ai }

pūeni aumui Ihre Speise, bei Frauen (h. s.)

īrar-omui Ihr Handstock (h. s.)

nkoi, nkoam meine, deine Speise

kijekij-ai ein Geschenk für mich

e) Bei einigen Verwandtschaftsbeziehungen:

jam-ai mein Vater

īn-ai meine Mutter

jamai kālap mein Großvater väterlicherseits

īnai kālap mein Großvater mütterlicherseits

ūlap-ai mein Oheim mütterlicherseits

uauai, ām . . . meine Schwesterkinder (vom Manne aus gedacht)

ri-ai mein Bruder, meine Schwester

uanātī, īm meine Leibesfrucht

penain-ai meine nächsten Blutsverwandten (mit Ausnahme der Geschwister)

pa'ta'li, im Bezeichnung, mit welcher sich Geschwister ungleichen Geschlechts bei feierlichen Gelegenheiten, z. B. beim Schwören, benennen

jauī, jaum . . . meine Verwandtschaft

tip-ai mein Stamm, und einige andere Bezeichnungen.

Es heißt aber:

ai papa mein Vater

ai nōnō meine Mutter

ai kainak mein Familienzweig

ai muā mein Schwager, meine Schwägerin; Bezeichnung, mit der sich nur Personen gleichen Geschlechts untereinander benennen
nai meine Kinder.

§ 11. 2. Wenn die Zugehörigkeit nicht als eine untrennbare aufgefaßt wird, und auch nicht der Begriff des Besitzes besonders betont werden soll, so wird das besitzanzeigende Fürwort dem Substantiv, zu dem es gehört, vorangesetzt. Also z. B.:

ai likao mein Kleid

om likao dein Kleid usf.

Dementsprechend steht das Fürwort in dieser Weise bei allen Gegenständen (mit Ausnahme einiger unter 1 erwähnten), die der Mensch mit sich herumträgt, oder die stets in seiner Nachbarschaft zu sein pflegen, deren Eigentümer also ohne weiteres erkennbar ist. Also z. B.:

ai koal mein Hüftschurz

ai tor mein Ziergürtel

ai uaiuai meine Umgürtung

ai lirop meine Matte

ai loj meine Rollmatte

ai ljarop mein Hut

ai teinūpūp meine Decke

ai tānīr mein Fächer

ai jile meine Axt

ai kāpit mein Messer (auch *nai kāpit*)

<i>ai pai</i> meine Schleuder	<i>ai uaja</i> meine Gegend
<i>ai kaijar</i> mein Salböl	<i>ai mai</i> meine Brotfrucht, die ich zum
<i>ai le (lae)</i> mein Öl	Essen in der Hand bei mir habe;
<i>ai lim</i> mein Schwamm	ebenso:
<i>ai uk</i> mein Netz	<i>ai puainaper</i> meine Ananas
<i>ai patil</i> mein Kanuruder	<i>ai kanit</i> mein Mango
<i>ai tinap</i> mein Brett	<i>ai jei</i> mein Sauersop
<i>ai neik (naeik)</i> mein Handnetz	<i>ai nī</i> meine Kokosnuß
<i>ai jokon</i> mein Stock	<i>ai pilana</i> (engl.) mein Brot

Auch bei anderen, dem Englischen entlehnten Wörtern:

<i>ai jet</i> mein Hemd	<i>ai pet</i> mein Bett
<i>ai jakit</i> meine Jacke	<i>ai tepel</i> mein Tisch
<i>ai jut</i> mein Schuh	<i>ai jir</i> mein Stuhl
<i>ai poten</i> mein Knopf	<i>ai amper</i> mein Schirm (auch <i>ai katauk</i>)
<i>ai jtaken</i> mein Strumpf	<i>ai potel</i> (auch <i>nai p.</i>) meine Flasche

Ferner bei Handlungen und Zuständen:

<i>ai tatodk</i> meine Arbeit	<i>ai jūmao</i> meine Krankheit
<i>ai mairila</i> mein Schlaf	<i>ai lāmalam</i> mein Denken
<i>ai kaelail</i> meine Gesundheit	<i>ai uīya uīya</i> mein Handeln usf.

§ 12. 3. Sobald die Zugehörigkeit nicht ohne weiteres erkennbar ist und daher besonders hervorgehoben werden muß, wird das aus *na* und dem Fürwort *ai*, *om* usf. gebildete *nai*, *nāom* (*nom*), *na*, *naitail* (*natail*), *noumail* (*nāūmail*), *nairail* (*narail*) vor den zugehörigen Begriff gesetzt; es bedeutet: mir, dir usw. gehörig.

Ohne weiteren Zusatz bedeutet es: mein Kind; ebenso sagt man auch: *nai uanāfi* meine Leibesfrucht, *nai moanainai* meines Bruders Kinder (von der Frau gesagt), *nai jeri* mein Kind, *nai pūlak* mein Knabe, *nai jéripein* mein Mädchen.

Mit *nai* werden bezeichnet Vieh oder Tiere, die frei herumlaufen und deren Eigentümer nicht ohne weiteres erkennbar ist; z. B.:

<i>nai mālek</i> mein Huhn	<i>nai puik</i> mein Schwein
<i>nai kiti</i> mein Hund	<i>nai kou</i> meine Kuh

Erlegtes Wild oder Fische:

<i>nai muroi</i> meine Taube
<i>nai mām</i> mein Fisch
<i>nai uē</i> meine Schildkröte

Früchte, die der Besitzer nicht augenblicklich verzehrt:

<i>nai kaep</i> mein Yam
<i>nai üt</i> meine Bananen
<i>nai jēu</i> mein Zuckerrohr

Gegenstände, die nicht zum ausschließlichen Gebrauch des Eigentümers stehen, die auch von anderen benutzt oder verliehen werden können:

<i>nai kajik</i> meine Flinte	<i>nai penjil</i> mein Federhalter
<i>nai täl</i> meine Trinkschale	<i>nai mejin</i> meine Nähmaschine
<i>nai jakau</i> mein Jakau (Getränk aus Piper methysticum bereitet, das bei festlichen Gelegenheiten in einer Schale herumgereicht wird)	<i>nai koakon</i> meine Handtasche
<i>nai la'mp</i> meine Lampe	<i>nai kerajin</i> mein Petroleum
<i>nai naip</i> (auch <i>ai naip</i>) mein Messer	<i>nai tin</i> meine Blechbüchse
<i>nai pük</i> mein Buch	<i>nai paip</i> meine Tabakspfeife (die her- umgereicht wird)
<i>nai aimpot</i> mein eiserner Kochtopf	<i>nai lete</i> mein Brief
<i>nai klaj</i> mein Glas	<i>nai puil</i> meine Muschel
<i>nai jupün</i> mein Löffel	<i>nai moni</i> mein Geld
<i>nai pork</i> meine Gabel	<i>nai péper</i> mein Papier
<i>nai plät</i> mein Teller	<i>nai kijin likao</i> mein Schreibpapier, Brief
<i>nai potel</i> meine Flasche	<i>nai matjej</i> meine Streichhölzer
<i>nai klok</i> meine Uhr	<i>nai pokij</i> mein Kasten
<i>nai rájaraj</i> meine Säge	<i>nai ya-ni</i> bedeutet: meine Stammes- gotttheit

§ 13. Die besitzanzeigenden Fürwörter werden nur adjektivisch in der unter Abschnitt 1, 2, 3 angegebenen Weise gebraucht; das deutsche substantivische, alleinstehende Fürwort wird gewöhnlich durch *ütan-ai*, *om* 'von mir, dir herstammend' wiedergegeben. Also z. B.:

uaraŋ ij met? wem gehört das Kanu hier?

ütan-ai es ist das meinige

ütan-om es ist das deinige usw.

oder auch durch Wiederholung des Substantivs, z. B. auf die Frage:

uaraŋ ij met? wem gehört das Kanu hier? kann man antworten:

uar-ai potet es ist dies mein Kanu.

§ 14. Der besitzanzeigende Genitiv wird auf dreierlei verschiedene Art gebildet, je nachdem es sich um die in den vorstehenden Abschnitten 1, 2 oder 3 aufgeführten Begriffe handelt.

1. Form: *uar en Jaulik* das Kanu des Jaulik

inen Nanamäreki die Mutter des Nanamäreki

mon en Nanjao der Kopf des Nanjao.

2. Form: *en Jaulik a' ljarop* der Hut des Jaulik, der dem Jaulik
gehörige Hut

en Limui a' likao das Kleid des Limui.

3. Form: *en Uajai na moni* das dem Uadjai gehörige Geld

en Nanapaj na jeri das Kind des Nanapaj.

Auch in der Frage nach dem Besitz gibt es drei verschiedene Ausdrucksformen:

1. Form, nach Abschnitt 1: *japuen ij met?* wem gehört das Land hier?
imuen ij met? wem gehört das Haus hier?
2. Form, nach Abschnitt 2: *en ij lijarop met?* wem gehört der Hut hier?
en ij likao met? wem gehört das Kleid hier?
3. Form, nach Abschnitt 3: *nain ij moni met?* wem gehört das Geld hier?
nain ij mālek menet? wem gehört dieses Huhn?

§ 15. „Besitzer sein von“ heißt *ānekī*; es wird ebenfalls entsprechend den drei Anwendungsformen des besitzanzeigenden Fürwortes auf drei verschiedene Arten mit dem zugehörigen Begriff verbunden:

1. *i japuānekī* ich bin Besitzer eines Landes
i īmuānekī ich bin Besitzer eines Hauses
i uarānekī ich bin Besitzer eines Kanus.

In der Frageform:

- ij japuānekī japuet?* wer ist Besitzer dieses Landes?
ij īmuānekī īmuet? wer ist Besitzer dieses Hauses?
ij uarānekī uar potet? wer ist Besitzer dieses Kanus?
2. *i anekī likau* ich besitze ein Kleid
i anekī koal ich besitze einen Hüftschurz
i anekī lijarop ich besitze einen Hut.

In der Frageform:

- ij ānekī likao?* wer besitzt das Kleid?
ij ānekī koal? wer besitzt den Hüftschurz?
ij ānekī lijarop? wer besitzt den Hut?
3. *i nainekī mālek* ich besitze ein Huhn
i nainekī jeri ich besitze ein Kind
i nainekī pulak ich besitze, habe einen Knaben.

In der Frageform:

- ij nainekī mālek?* wer besitzt ein Huhn? usf.
Gleichbedeutend mit *nainekī* ist *nātikī*.

§ 16. Eine andere Ausdrucksform für „Besitzer sein“ einiger unter 3. angeführter Begriffe wird dadurch gebildet, daß der Wortstamm verdoppelt wird. Also:

- | | |
|--|--|
| <i>ī japuejap</i> ich besitze ein Land | <i>i jamejam</i> ich besitze einen Vater |
| <i>ī uareuar</i> ich besitze ein Kanu | <i>i īnain</i> ich besitze eine Mutter |
| <i>ī māremar</i> ich besitze einen Titel | <i>i a'teat</i> ich besitze einen Namen. |
| <i>ī īmuaim</i> ich besitze ein Haus | |

c. Das hinweisende Fürwort.

§ 17. Es gibt drei verschiedene Hinweisbezeichnungen:

- et*, der Hinweis auf eine Person oder Sache, die dem Redenden am nächsten liegt,

en, der Hinweis auf entferntere und
o, der Hinweis auf ganz abliegende Objekte
et wird mit dieser, dieser hier, der hier
en . . . der da
o . . . der dort, jener übersetzt.

Alle Hinweisungsbezeichnungen stehen nie allein, sondern stets in Verbindung mit einem andern Wort, an dessen Ende sie angehängt werden.

§ 18. Steht das Substantiv in der Einzahl, so verbindet man beim genauen Sprechen nicht dieses selbst mit dem hinweisenden Fürwort, sondern fügt noch die Wesens- oder Gestaltsbezeichnung hinzu und hängt an diese *et*, *en* oder *o* an.

Mit den unter Abschnitt II angeführten Gestaltsbezeichnungen ergeben sich also für die Einzahl folgende Verbindungen:

menet, menen, meno (*maenet, en, o*) für lebende Wesen
potet, poten, poto für lange Gegenstände
ūmiet, ūmien, ūmio für einige Früchte
kapet, kapen, kapo für Bündel langer Gegenstände
tūnet, tūnen, tūno für Bündel runder Gegenstände
āliet, ālien, ālio (Verbindung mit *et*) für kranzartige Dinge
pāt, pān, pāo für Kokosblätter
tāt, tān, tāo für Blätter und Fächer (auch *taeyet, taeyen, taeyo*)
rāt, rān, rāo für Äste
jipiet, jipien, jipio für quer gespaltene Stücke
lepjet, lepien, lepio
paliet, palien, palio für der Länge nach geteilte Dinge
poret, poren, poro
kijet, kijen, kijo für die Bezeichnung: ein wenig, etwas
uet, uen, uo (mit dem Substantiv zu einem Wort verbunden) für
 runde Gegenstände
kot kommt allein nicht vor, sondern nur in Verbindung mit *me*
 und *ta*, *maekot* irgend etwas und *tākot?* was?

§ 19. Steht das Substantiv in der Mehrzahl, so wird der Hinweis ausgedrückt entweder durch:

pukat, pukan, puko oder durch
akat, akan, ako.

Die Gestaltsbezeichnung wird nicht hinzugefügt; z. B.:

ob pukat diese Menschen
tuka puko jene Baumstämme
aramaj akan die Menschen da
li ako jene Frauen
kijin arin ko (= *ako*) jene Kokosnüsse.

§ 20. Wenn ein Substantiv mit hinten angehängtem, besitzanzeigendem Fürwort verbunden ist, so wird gewöhnlich die Hinweisbezeichnung an das noch einmal wiederholte Substantiv angefügt; z. B.:

ĩmuai imuet dieses, mein Haus
ĩmuai ĩm pukat diese, meine Häuser
uarai uarpotet dieses, mein Kanu.

Aber auch: *ni muĩtail et* zu dieser, unserer Zeit.

§ 21. Außer an Substantive kann die Hinweisbezeichnung auch an unbestimmte Fürwörter und an Adverbien des Orts und der Zeit angehängt werden; z. B.:

<i>lāp et, en, o</i>	dieser, irgendwelcher Mensch	
<i>ĩet, ĩen, ĩo</i>	hier, da, dort	
<i>metēkat</i>	diese andere hier	
<i>metēkan</i>	• • da	} zusammengesetzt aus <i>metē akat, akan, ako.</i>
<i>metēko</i>	diese andere dort; jene andere dort	

§ 22. Derselbe, dieselbe, dasselbe in der Bedeutung der, die, das nämliche (gleiche) heißt *oate*; z. B. *aramaj oate puroto* derselbe, der nämliche Mensch kommt wieder zurück. Oder: *lakap i pān puriān nan likao oate* morgen werde ich das nämliche Kleid wieder anziehen.

Eine Mehrheitsbezeichnung wird gewöhnlich nicht angehängt.

• Dieselben Menschen kommen zurück • drückt man aus durch *aramaj puroto irail (me) oate*.

Anmerkung: *oate* bezeichnet die Identität einer Person oder Sache; gleich oder ähnlich wird durch *tũāte* oder auf andere, später zu erwähnende Art ausgedrückt; z. B. *ĩmuet ĩĩla tũāte ĩm tēyo* dieses Haus ist ebenso hoch wie das andere Haus.

§ 23. Selber, selbst in Verbindung mit dem persönlichen Fürwort heißt *pein*, dem man das alleinstehende, betonte, persönliche Fürwort hinzufügt; also *pein nai* ich selbst, *pein ĩ* er selbst usw.

§ 24. Derjenige, diejenige, dasjenige, welcher, welche, welches wird durch ein substantivisches unbestimmtes Fürwort und das Relativum *me* ausgedrückt; z. B.:

derjenige (von lebenden Wesen), welcher = *maemen me*
 derjenige oder dasjenige (von langen Gegenständen), welcher,
 welches = *maepot me* usf.

(vgl. Abschnitt über unbestimmte Fürwörter).

Die Mehrzahl lautet: *maekan* (= *me akan*) *me*, *maeket me*, *maeko* (*maekao*) *me* = diejenigen, welche; das, was.

d. Das beziehliche Fürwort.

§ 25. Welcher, welche, welches; der, die, das wird ausgedrückt durch *me*; es ist indeklinabel, d. h. es wird nicht mit Verhältniswörtern verbunden; z. B.:

ol men me i kilai ayū der Mann, den ich gestern sah
ol men me i kiyañ uinī ayū der Mann, dem ich gestern Medizin gab
ol men me i imuānekī imuo der Mann, dessen Haus dort ich besitze
jāp me i men kolāñ ya das Land, zu dem ich gehen möchte; wohin ich gehen möchte
uaja me i tiketā ya die Gegend, wo ich klein war
uaja me i putī ya die Gegend, wo ich geboren bin
ink me i intin ki ayu die Tinte, mit welcher ich gestern schrieb.

§ 26. Das Substantiv, auf welches sich *me* bezieht, wird häufig noch mit dem betreffenden Wesens- oder Gestaltswort verbunden; z. B.:

ol men me der Mann, welcher
tūka pot me der Baumstamm, welcher

(vgl. Abschnitt über Relativsätze).

e. Das unbestimmte Fürwort.

§ 27. Als unbestimmte, adjektivische Fürwörter dienen in der Einzahl die eins bezeichnenden, bestimmten Zahlwörter, die aus den Wesens- und Gestaltsbezeichnungen gebildet werden (vgl. Abschnitt über Zahlwörter).

Die substantivischen, alleinstehenden Fürwörter werden dadurch gebildet, daß man die Silbe *me* den adjektivischen voransetzt.

Es ergeben sich daraus folgende Formen:

a. adjektivische.	b. substantivische.
<i>emen</i> ein lebendes Wesen	<i>maemen</i> (aus <i>me emen</i>)
<i>apot</i> ein langer Gegenstand	<i>maepot</i> (aus <i>me apot</i>)
<i>ēūm</i> eine Frucht gewisser Art	<i>maēūm</i> (aus <i>me ēūm</i>)
<i>akap</i> ein Bündel langer Gegenstände	<i>maekap</i> (aus <i>me akap</i>)
<i>atūn</i> ein Bündel runder Gegenstände	<i>maetūn</i> (aus <i>me atūn</i>)
<i>el</i> ein Kranz	<i>maryel</i> (aus <i>me el</i>)
<i>apa</i> ein Kokosblatt	<i>marpa</i> (aus <i>me apa</i>)
<i>ata</i> ein blattartiger Gegenstand	<i>maeta</i> (aus <i>me ata</i>)
<i>ara</i> ein Ast	<i>maera</i> (aus <i>me ara</i>)
<i>ejip</i> ein Stück	<i>maejip</i> (aus <i>me ejip</i>)
<i>elep</i> ein Teil	<i>maelep</i> (aus <i>me elep</i>)
<i>apaʔli</i> ein Stück	<i>marpaʔli</i> (aus <i>me apaʔli</i>)
<i>apor</i> ein Stück	<i>maepor</i> (aus <i>me apor</i>)
<i>ekij</i> ein wenig	<i>maekij</i> (aus <i>me ekij</i>)
irgend etwas	<i>maekot</i> (kommt nur substantivisch vor)
<i>ēū</i> ein runder Gegenstand	<i>maeyū</i> (aus <i>ēū</i>).
Z. B.: <i>ol emen</i> ein, irgendein Mann	
<i>maemen kokoto</i> irgend jemand ist gekommen usw.	

lāp bedeutet irgend jemand und wird nur für Personen gebraucht; es steht substantivisch.

§ 28. Die Mehrzahl des unbestimmten Fürworts wird nicht durch eine Gestaltsbezeichnung, sondern durch folgende, eine Mehrheit bedeutende, unbestimmte Zahlwörter ausgedrückt:

akai irgendwelche, einige, mehrere; gewöhnlich mit den Hinweisungsbezeichnungen verbunden. *akat*, *akau*, *ako* (*akau*). Das anlautende *a* wird häufig abgeworfen, namentlich dann, wenn das Substantiv vokalisch anlautet. *akai* steht auch substantivisch, z. B. *akai kokotō*, *akai jō* einige kommen, andere nicht.

melaulau wenige
nater zahlreiche
rok viele, reichliche

toatoa viele
karuj, *karujia* alle

Die Mehrzahl von *lāp* wird mit *akai* gebildet: *lāp ako* mehrere Leute, irgendwelche Leute.

§ 29. *tēyo*, adjektivisch, bedeutet der, die, das, andere; mit der Hinweisungsbezeichnung und mit *akai* verbunden: *tēkat*, *tēkan*, *tēkō*. Substantivisch heißt es:

metēyo; *metēkat*, *metēkak*, *metēko* die andern. (Auch *tēyet* und *tēyen* kommen vor.)

akai — *akai* die einen, die andern.

āpe, adjektivisch und substantivisch stehend, bedeutet manche, mancherlei, irgendwelche; in der Mehrzahl wird es mit *akai* verbunden.

uat, mit den Gestaltsbezeichnungen verbunden, bedeutet jeder, jedes einzelne für sich gezählt, eins nach dem andern; *uatenen*, *uateu* usf. In der Mehrzahl wird es mit *akai* verbunden.

Das deutsche niemand wird ausgedrückt durch: *jota^a maemen* keiner; adjektivisch: *jōta dramaj emen*.

Nichts ist: *jōta^a (joata^a)*, auch: *jōta^a maekot*, *jōta^a maekij*.

§ 30. Alle adjektivischen Fürwörter stehen hinter dem zugehörigen Substantiv, mit Ausnahme von *akai* in Befehlssätzen; z. B. *uatō akai arin!* bring einige Kokosnüsse!

f. Das fragende Fürwort.

§ 31. Das fragende wer? ist *ij* nur, wenn von Personen die Rede ist; bei mehreren ist wer? = *ijia*. Wer von uns, unter uns, euch usw. = *ij rētail*, *rēmail* . .

Bei Sachen ist die Frage *men ya* wer? welcher? was?; z. B. *men ya nām?* welcher Fisch? *ij* steht substantiv und adjektiv; in ersterem Fall wird es oft durch ein nachstehendes *me* verstärkt; z. B. *ij me kōkotō?* wer ist gekommen?

ta? was? ist das allgemeinste Fragewort; an ein Substantiv hinten angehängt, drückt es die Frage welcher? welche? welches? aus; z. B. *kijin moneta me ka men kánala?* (häufig gesprochen: *kijin monaéta* ...) welches Essen, welcherlei Speise möchtest du genießen? Es darf nicht mit *ta* (*ta'*), das „allein“ bedeutet, verwechselt werden.

Auf das fragende *ta* folgt häufig zur Verstärkung ein *me*; z. B. *ta me i pān uiyakíta?* was soll ich damit machen?

In Verbindung mit den Wesens- und Gestaltsbezeichnungen werden folgende Frageföhrwörter gebildet: *tāmen, tāpot, tāum, tākap, tāpa, tāta, tāra, tākij, tāpali, tāpor, tālep, tākot, tātūn, tāyu*; z. B.:

<i>tūn en mai tātūn?</i> welche, was für	<i>kap en jēu tākap?</i> welche Zuckerrohr-
Bündel Brotfrüchte?	bündel?
<i>taen tūka tāta?</i> welche Baumbblätter?	<i>pali en tinap tapali?</i> welche Brett-
<i>rān tūka tāra?</i> welche Baumäste?	stücke

tākot drückt die unbestimmteste, allgemeinste Frage aus (vgl. Abschnitt über Fragewörter).

IV. Das Eigenschaftswort.

§ 32. Besonders stark ausgeprägte oder ins Auge fallende Eigenschaften werden durch Verdoppelung der Stammsilbe ausgedrückt, z. B. *lapalap* groß, *tiketik* klein, *nalānal* trocken, *pīepit* schnell, *potepot* weiß usw. Der Ton ruht auf der ersten Stammsilbe; endet diese konsonantisch, so wird des Wohlklangs wegen dazwischen ein kurzer Vokal eingeschoben.

§ 33. Da ein grammatisches Geschlecht und Deklinationseendungen nicht vorhanden sind, so bleibt das attributivische Eigenschaftswort in allen Fällen unverändert; die Mehrzahlbezeichnung, durch *akai* oder ähnliche unbestimmte Zahlwörter ausgedrückt, steht hinter dem Eigenschaftswort, das Hauptwort steht gewöhnlich voran; z. B. *takai kakālūak akai* viele, mehrere harte Steine, die harten Steine.

§ 34. Das deutsche Hilfszeitwort sein, wenn es ausdrückt, daß ein Subjekt eine gewisse Eigenschaft hat oder sich in einem gewissen Zustand befindet, wird durch *me* wiedergegeben, das dem Eigenschaftswort vorangesetzt wird; z. B.:

i me jōmao ich bin im Zustande des Krankseins, ich bin krank,
ich habe eine Krankheit
pīl me lōmlomūr das Wasser ist kalt
likao me potepotelar das Kleid ist im Zustande des Weißgeworden-
seins, es ist weiß geworden (hier kann *me* fehlen; vgl. Abschnitt
über das Zeitwort).

Nach *kin*, das eine Dauer des Zustands oder der Handlung ausdrückt, fehlt *me*; z. B. *ol kin jōmao* der Mann ist gewöhnlich krank, pflegt krank zu sein (vgl. Abschnitt über das Verbum).

Vergleichung.

§ 35. 1. Gleichheit. Die Gleichheit zweier Eigenschaften wird ausgedrückt:

a) durch Hinzufügung eines Wortes, welches gleich (von Art, Gestalt oder Aussehen) bedeutet, zu dem Eigenschaftswort. Solche Wörter sind: *tūāte*, *likōmate*, *pārēkeyān*, *uōkeyān*, *joñōñ*; z. B.:

ímuet me īlīla tuāte īm tēyo dieses Haus ist ebenso hoch wie das andere Haus; *mom en dramaj maenet me tontol tuāte metēyo* das Aussehen dieses Menschen ist ebenso schwarz wie das des andern

oder auch umgestellt:

ímuet tuāte īmteyo me tontol
mom en dramaj maenet tuāte metēyo me tontol

In gleicher Weise:

ol maenet me mōtomot likōmate ole tēyo
ol maenet likōmate motomot ole tēyo (das *e* hinter *ol* ist des Wohlklangs wegen eingeschaltet)
ol maenet pārēkeyān metēyo me mōtomot
 • • *uōkeyān* • • •
 • • *joñōñ* • • •

oder umgestellt:

ol maenet me mōtomot pārēkeyān metēyo dieser Mann ist ebenso klein wie ein anderer, gleicht an Kleinheit einem andern

Anmerkung. Auch bei Vergleichen von Substantiven wird *tūāte*, *likōmate* usw. ganz ähnlich gebraucht; z. B.:

ol emen likōmate ole taemen (= *metemen*) ein Mann gleicht einem andern
ol emen mom tūāte mom en metēyo das Aussehen eines Mannes gleicht dem Aussehen eines andern

§ 36. Untereinander gleich sein in . . ., sich untereinander gleichen wird durch *tūāpenāte* oder durch Anhängung von *pene* an die »gleich« bedeutenden Wörter ausgedrückt; z. B.:

ol rīamen reirei tūāpenāte } die beiden Männer sind von derselben
 • • *reirei penāte* } Größe

oder:

ol rīamen reirei parākepene } die beiden Männer gleichen sich an
 • • • *uōkepene* } Größe untereinander
 • • • *joñepene* }

Auch wird zuweilen das persönliche Fürwort wiederholt; z. B.:

ol rīamen reirei ira penāte
ol rīamen reirei ira parākepene, uōkepene, joñepene

§ 37. b) durch Anfügung von *āta*, *aēta*, *īata* (das auslautende *a* klingt zuweilen *ā*, *a^e* oder *e*) an das Eigenschaftswort. Die Bedeutung ist: ebenso . . . wie, in gleichem Grade, Maße wie.

1. *āta* hängen folgende Eigenschaftswörter an:

<i>apualāta</i> ebenso schwierig wie	<i>mataniāta</i> ebenso schnell wie
<i>īlilāta</i> „ hoch „	<i>puantāta</i> „ langsam „
<i>impimpapāta</i> ebenso	<i>pualāta</i> „ gespalten wie
<i>īnenāta</i> „ gerade wie	<i>tanitanāta</i> „ gerade „ (auch
<i>mpompūāta</i> „ gewölbt wie	<i>tanetanāta</i>)
<i>jirañarañāta</i> „ ausgebreitet wie	<i>taelapāta</i> ebenso breit wie
<i>kakalūakāta</i> „ hart „	<i>tautauyāta</i> ebenso schwer wie (auch
<i>karakarāta</i> „ heiß „	<i>tautauyāta</i>)
<i>matamatāta</i> „ weich „	<i>uinanāta</i> ebenso behaart wie
<i>mūtarakāta</i> „ „ „	<i>mārārāta</i> „ leicht „

2. *īata* hängen folgende an:

<i>atiketikiāta</i> ebenso schmal, klein wie	<i>leulāta</i> ebenso gekocht wie
<i>lauīāta</i> ebenso stark wie	<i>matarakiāta</i> ebenso weich wie
<i>amauiāta</i> „ passend wie	<i>matakaniāta</i> „ trocken wie
<i>atiāta</i> „ trübe „	<i>mañainaiāta</i> „ rauh „
<i>kupokupuāta</i> ebenso zerbrechlich wie	<i>niīāta</i> „ zähe „
<i>kiriēāta</i> „ trübe „	<i>puelepueiāta</i> „ schmutzig wie
<i>kaniāta</i> „ scharf „	<i>tiketikiāta</i> „ klein „
<i>meriniāta</i> „ abgenutzt „	(auch <i>tiketikiāta</i>)
(auch <i>meriniāta</i>)	<i>tachketikiāta</i> ebenso dünn wie
<i>lomlomuriāta</i> ebenso kalt wie	<i>taenakiāta</i> „ schwebend wie
<i>lauāta</i> „ warm wie	<i>toliniīāta</i> „ ganz schwarz wie

3. *aēta* hängen fast alle übrigen, in 1 und 2 nicht genannten Eigenschaftswörter an.

Anmerkung. *iāta* (*iaete*) kommt auch alleinstehend in der Bedeutung »gleichend«, »ähnlich« vor.

§ 38. Untereinander sich gleichend, dasselbe Aussehen, dieselben Eigenschaften untereinander habend kann auch in abgekürzter Weise durch Anfügung von *taeyū* an das Eigenschaftswort (oder Substantiv) ausgedrückt werden; z.B.:

irailreirei taeyū sie sind untereinander gleich groß, haben dieselbe Größe

irail mome taeyū sie haben untereinander dasselbe Aussehen

irail kili taeyū sie haben dieselbe Haut(farbe).

§ 39. 2. Verschiedenheit. Die Verschiedenheit wird im allgemeinen ausgedrückt durch Hintenanfügung der Silbe *jan* an das Eigenschaftswort; z. B.:

ol maenet me raijan metēyo

„ „ „ *uōkejan (uekijan) metēyo*

„ „ „ *toaroarajan (tororejan) metēyo*

„ „ „ *jonajan (jonajon) metēyo*

„ „ „ *jāpārākejan metēyo*

dieser Mann ist von einem anderen verschieden.

§ 40. Untereinander verschieden sein wird durch Hintenanfügung der Silbe *paejañ* (*pejañ*) ausgedrückt:

re kin uókepaejañ. toarodrepaejañ. jãpãrákepaejañ usw.

§ 41. An etwas verschieden sein, sich in etwas unterscheiden wird übersetzt:

ol maenet me reirei [me] rajañ meteyo.

§ 42. Untereinander an etwas verschieden sein wird auf folgende Weise ausgedrückt:

irail me reirei jãpãrákepaejañ sie sind untereinander an Länge nicht zusammen passend

oder auch durch Verneinung:

irail me reirei jã pãrakepenáte sie passen in der Länge untereinander nicht zusammen.

§ 43. Der Komparativ eines Eigenschaftswortes wird durch Anfügung von *jañ* gebildet; z. B.:

ol maenet lólokoñ jañ ol maeno dieser Mann ist gelehrter als jener Mann

Man kann ihn auch unschreiben durch Ausdrücke, die „übertreffen an“, „übertragen an“ bedeuten; z. B.:

ol maenet jiketãjañ ol teyo pue me reirei dieser Mann übertrifft einen anderen Mann dadurch, daß er lang ist, gelehrt ist

oder:

ol maenet jikejañ ol teyo pue me lólokoñ dieser Mann übertrifft einen anderen Mann an Länge, an Gelehrtheit

ol maenet pōnañin ol teyo pue me lólokoñ dieser Mann überragt einen anderen Mann an Gelehrtheit.

§ 44. Der Superlativ wird ausgedrückt in folgender Weise:

ol maenet mi pōn karoj me lólokoñ dieser Mann ist gelehrter als alle, ist der gelehrteste

oder:

ol maenet me lólokoñ jañ karoj dieser Mann ist gelehrter als alle.

Verstärkung des Begriffs.

§ 45. Eine Verstärkung des Eigenschaftsbegriffs wird erreicht:

1. Durch Verdoppelung des Stammes

2. Durch Hinzufügung von Adverbien, die „sehr, stark“ bedeuten; z. B.:

kauālap sehr, *mael* wahrhaftig, wirklich

im ūlā kauālap ein sehr hohes Haus

ol me reirei mael der Mann ist wahrhaft lang;

3. Durch Anhängung der Silbe *ia* (*ie*) an das Eigenschaftswort. Der Ton ruht auf der letzten Stammsilbe (superlativus relativus); z. B.:

motomótia sehr kurz, *reireia* sehr lang, *ŭlilīia* (*ŭlilāie*) sehr hoch,

tiketik klein, macht *tiketikīia*

Auch an *kauālap* sehr und *karuj* (*karoj*) alle wird *ia* angehängt: *kauāldpia* in sehr hohem Grade, *karūjia* alle insgesamt.

V. Das Zahlwort.

1. Die Grundzahlen.

§ 46. Es gibt zwei verschiedene Arten von Zahlenreihen. Die erste (in der ersten Spalte des nachfolgenden Verzeichnisses angeführt) gibt die reinen Zahlbegriffe ohne Rücksicht auf die Art der gezählten Gegenstände wieder. Man verwendet sie zum Zählen und Rechnen, neuerdings auch zur Bezeichnung der Wochentage bis Freitag einschließlich. (Der Sonnabend wird *rān kaonop*, der Rüsttag, der Sonntag *rān jarauī*, der geheiligte Tag, auch *jendī* — nach dem Englischen — genannt.) Auch als Zahladverbien wird diese Reihe verwendet mit der Bedeutung erstens, zweitens usw.; z. B. auf die Frage: »welches sind die Landschaften von Ponape?« wird man antworten: »*a't Metalanim*, »*are kitī*« usf., d. h. erstens Metalanim, zweitens Kiti usf. Für unser »das erstmal«, »das zweitemal« steht diese Zahlenreihe ebenfalls; z. B.:

a't en ai kilān āramaj zum erstenmal sehe ich den Menschen
oder:

ai a't en kilān

ebenso:

ar en ai kilān

ai a't (ai gāt) en mi Pōnpēi zum erstenmal bin ich in Ponape

Hier in diesem letzten Fall können aber auch die Zahlen mit *pak* benutzt werden (die Multiplikationszahlen); z. B.:

karāpak en ai kilān zum zweitenmal sehe ich
kajitāpak zum drittenmal usw.

Die Zahlenreihe *a't*, *are* . . . ist nicht vollständig. Es gibt nur Bezeichnungen für 1—10 und für die Zehner und Hunderter. Nach jedem vollendeten Zehner beginnt man von neuem *om* mit *a't*, *are om* zu zählen. Also 10 = *kātañol*, 11 = *a't*, 12 = *are* usw. 20 = *ālejak*, 21 = *a't*, 22 = *are* . . . 30 = *jitājak*, 31 = *a't*, 32 = *are* . . . Wie ersichtlich, ist dieses Zahlensystem nur zu gebrauchen, wenn in fortlaufender Reihe etwas abgezählt werden soll.

Die übrigen Zahlenreihen sind durch Verbindung der Zahlbegriffe mit den Wesens- und Gestaltsbezeichnungen gebildet; ihre Anwendung ist im Abschnitt II angegeben.

Das Zahlensystem, durch Anfügung von *u* gebildet, gilt eigentlich nur für runde Gegenstände, wird aber auch für alle anderen Begriffe gebraucht, für die es keine Gestaltsbezeichnungen gibt, also z. B. für Tage *rān*, Nächte *poi*, Jahre *jonņepar* und manche andere; es ist somit das am meisten gebrauchte System und dient auch beim Rechnen in den Schulen.

Die Frage nach der Zahl: wieviel? heißt *tapa?* *me tapa?* wieviel sind es? Die unbestimmten Zahlwörter sind schon im § 27 angeführt worden.

§ 47. Zusammenstellung der Zahlenreihen.

Zahl- zeichen	1. Zum Abzählen	2. <i>men</i> Für lebende Wesen	3. <i>pot</i> Für lange Gegen- stände	4. <i>pa</i> Für Kokosäste	5. <i>ra</i> Für Äste	6. <i>ka</i> Für Blätter und Fächer	7. <i>kj</i> Diminuti- v- bezeich- nung	8. <i>a</i> Für runde und andere Gegen- stände	9. <i>üm</i> Für einige Früchte	10. <i>kap</i> Für Bündel langer Gegen- stände	11. <i>tän</i> Für Bündel runder Gegen- stände	12. <i>el</i> Für Kräuze
1	<i>at</i>	<i>emen</i>	<i>apot</i>	<i>apa</i>	<i>ara</i>	<i>ata</i>	<i>ekij</i>	<i>ēu</i>	<i>ēm</i>	<i>akap</i>	<i>atün (etün)</i>	<i>el (ael)</i>
2	<i>are</i>	<i>riamen</i>	<i>riapot</i>	<i>riapa</i>	<i>riara</i>	<i>riata</i>	<i>riakij</i>	<i>riau</i>	<i>riatüm</i>	<i>riakap</i>	<i>riatün</i>	<i>ried</i>
3	<i>ejil</i>	<i>jilamen</i>	<i>jilipot</i>	<i>jilipa</i>	<i>jilira</i>	<i>jilita</i>	<i>jilekij</i>	<i>jilū</i>	<i>jilām</i>	<i>jilikap</i>	<i>jilitün</i>	<i>jiliet</i>
4	<i>apan</i>	<i>pāmen</i>	<i>pāipot</i>	<i>pāpa</i>	<i>pāra</i>	<i>pāta</i>	<i>pākij</i>	<i>pāyū</i>	<i>pāüm</i>	<i>pākap</i>	<i>pātün</i>	<i>payel</i>
5	<i>alin</i>	<i>linen</i>	<i>linipot</i>	<i>linpa</i>	<i>linara</i>	<i>limta</i>	<i>limakij</i>	<i>linau</i>	<i>linüm</i>	<i>limkap</i>	<i>limatün</i>	<i>limiel</i>
6	<i>āon</i>	<i>winemen</i>	<i>wūnopot</i>	<i>wūnepa</i>	<i>wūnera</i>	<i>wūnta</i>	<i>wūnekij</i>	<i>wūnū</i>	<i>wūnüm</i>	<i>wūnkap</i>	<i>wūntün</i>	<i>wūniel</i>
7	<i>aeij</i>	<i>ijūmen</i>	<i>ijipot</i>	<i>ijipa</i>	<i>ijira</i>	<i>ijita</i>	<i>ijikij</i>	<i>ijū</i>	<i>ijūm</i>	<i>ijikap</i>	<i>ijitün</i>	<i>ijiel</i>
8	<i>auel</i>	<i>uūlunen</i>	<i>uūlipot</i>	<i>uūlipa</i>	<i>uūlira</i>	<i>uūlita</i>	<i>uūlekij</i>	<i>uūlu</i>	<i>uūlām</i>	<i>uūlkap</i>	<i>uūletün</i>	<i>uūliel</i>
9	<i>atū</i>	<i>tūnen</i>	<i>tūapot</i>	<i>tūapa</i>	<i>tūara</i>	<i>tūata</i>	<i>tūakij</i>	<i>tūāu</i>	<i>tūāüm</i>	<i>tūakap</i>	<i>tūātün</i>	<i>tūael</i>
10	<i>katahaul</i>	<i>æk</i>	<i>æk</i>	<i>æk</i>	<i>æk</i>	<i>æk</i>	<i>æk</i>	<i>æk (ekjak)</i>	<i>ækjak</i>	<i>ækjak</i>	<i>ækjak</i>	<i>ækjak</i>
11		<i>æk emen</i>	<i>æk apot</i>	<i>æk apa</i>	<i>æk ara</i>	<i>æk ata</i>	<i>æk ekij</i>	<i>ækjak eu</i>	<i>ækjak ēüm</i>	<i>ækjak eu</i>	<i>ækjak ēü</i>	<i>ækjak eu</i>
20	<i>riækjak</i>	<i>riæk (riäk)</i>				<i>riæk</i>		<i>riækjak</i>				
30	<i>jil ijak</i>	<i>jilakan</i>				<i>jilikakanta</i>		<i>jilikjak</i>				
40	<i>pāækjak</i>	<i>paek</i>				<i>pākta</i>		<i>pāækjak</i>				
50	<i>limækjak</i>	<i>limæk</i>				<i>limakta</i>		<i>limækjak</i>				
60	<i>wūækjak</i>	<i>wūæk</i>				<i>wūækta</i>		<i>wūækjak</i>				
70	<i>ijækjak</i>	<i>ijakan</i>				<i>ijakakanta</i>		<i>ijækjak</i>				
80	<i>uūækjak</i>	<i>uūlakan</i>				<i>uūlakan</i>		<i>uūækjak</i>				
90	<i>tūækjak</i>	<i>tūæk (tūäk)</i>				<i>tūæk</i>		<i>tūækjak</i>				
100	<i>naul</i>	<i>ōpuki</i>				<i>ōpuki</i>		<i>ōpuki</i>				

Zahl- zeichen	Für Zahlen- reihe 1	Für Zahlen- reihe 2—12	Zahl- zeichen	Für alle Zahlenreihen
200	<i>riāiaul</i>	<i>riopuki</i>	1000	<i>kit</i>
300	<i>jiliāiaul</i>	<i>jilipuki</i>	2000	<i>riakit</i>
400	<i>pāiaul</i>	<i>papuki</i>	3000	<i>jilikit</i>
500	<i>limaiaul</i>	<i>limopuki</i>	4000	<i>pākit</i>
600	<i>uoniaul</i>	<i>uonopuki</i>	5000	<i>limākit</i>
700	<i>ijiaul</i>	<i>ijipuki</i>	6000	<i>uōnikit</i>
800	<i>naliāiaul</i>	<i>ualipuki</i>	7000	<i>ijīkit</i>
900	<i>tūāiaul</i>	<i>tuapuki</i>	8000	<i>uilikit</i>
			9000	<i>tūakit</i>

Ausdrücke für noch höhere Zahlen sind von den Missionaren eingeführt, den Eingeborenen aber nicht geläufig.

2. Die Ordnungszahlen.

§ 48. Die Ordnungszahlen werden aus den Grundzahlen durch Voransetzung von *ka* gebildet; für die Zahlenreihe Nr. 1 ist diese Bildung nicht anwendbar.

Die Ordnungszahlen lauten also:

kaṛū, *kariau*, *kajilu* usw.

kaemen, *karāmen*, *kajilimen* usw.

kapot, *kariapot*, *kajilipot* usw.

•Der erste, vorderste• heißt *kamoau*; der erste in der Reihe *kamoau*en *kapar kamouen irak*.

Der letzte *īkīmuri*; der letzte in der Reihe *īkīmurin kapar*, *īkīmurin irak*; wer ist der erste in der Reihe? *ij me kamoau kapar?*

Bei Datummangaben werden gewöhnlich die Grundzahlen benutzt; z. B.: der 22. ... = *ran riējak riau*.

Ebenso bei Jahreszahlen.

Die Frage »welchen Monatstag, welches Datum haben wir jetzt?« lautet *men ya rān en jōūnepōn met?*

3. Die Vervielfältigungszahlen.

§ 49. Die Vervielfältigungszahlen werden durch Anhängung der Silbe *pak* an den Zahlbegriff gebildet, zur Verstärkung kann noch *pān* vorangesetzt werden.

Die Zahlen lauten demnach:

apak einfach, einmal

rlapak zweifach, zweimal

jilipak dreifach, dreimal

pāpak vierfach, viermal

limpak fünffach, fünfmal

uōnapap sechsfach, sechsmal

ijipak siebenfach, siebenmal

oftmals im Jahr heißt: *pānpak toatoa ni eu jōūnepar*.

uālepak achtfach, achtmal

tūapap neunfach, neunmal

pak ējak zehnmal

pak ējak eu elfmal

pak riējak zwanzigmal

pān pak toatoa vielmal

pān pak melolo seltenmal

Das erstmal, zweitemal usw. wird ausgedrückt durch Voranstellung der Silbe *ka* vor die Vervielfältigungszahlen: *kāpak*, *kariapak*, *kajilipak*, *kāpāk* usw., doch dienen auch die Abzählzahlen, wie im § 46 bemerkt wurde, demselben Zweck.

Zum letztenmal heißt: *kajapan* (*kajapuan*); z. B. *ai kajapan mi met* ich bin zum letztenmal hier, *āramaj kajapan kōtō* der Mensch kommt zum letztenmal her.

4. Die Teilungszahlen.

§ 50. Die Teilungszahlen werden gebildet durch Verbindung der Zahlbegriffe mit den Gestaltsbezeichnungen, die ein Stück, einen Teil bedeuten.

pali, *por* Stücke, die durch Längsteilung

lep, *jip* Stücke, die durch Querteilung entstehen

Hieraus ergeben sich folgende Zahlenreihen:

Zahl- zeichen	1. <i>pali</i> (<i>pa'li</i>)	2. <i>por</i>	3. <i>lep</i>	4. <i>jip</i>
1	<i>apali</i>	<i>opor</i>	<i>elep</i>	<i>ejip</i>
$\frac{1}{2}$	<i>riapali</i>	<i>riopor</i>	<i>rielep</i>	<i>riajip</i>
$\frac{1}{3}$	<i>jilipali</i>	<i>jilipor</i>	<i>jilep</i>	<i>jilijip</i>
$\frac{1}{4}$	<i>pāpali</i>	<i>pāpor</i>	<i>pālep</i>	<i>pājip</i>
$\frac{1}{5}$	<i>limpali</i>	<i>limpor</i>	<i>limilep</i>	<i>limjip</i> (<i>limajip</i>)
$\frac{1}{6}$	<i>uonpali</i>	<i>uónopor</i>	<i>uonelep</i>	<i>uonjip</i> (<i>uónajip</i>)
$\frac{1}{7}$	<i>ijipali</i>	<i>ijipor</i>	<i>ijilep</i>	<i>ijijip</i>
$\frac{1}{8}$	<i>ualēpali</i>	<i>udlipor</i>	<i>ualep</i>	<i>ualijip</i>
$\frac{1}{9}$	<i>tūapali</i>	<i>tūapor</i>	<i>tūalep</i>	<i>tūajip</i>
$\frac{1}{10}$	<i>æk</i>	<i>æk</i>	<i>æk</i>	<i>æk</i>
$\frac{1}{11}$	<i>æk apali</i>	<i>æk opor</i>	<i>æk elep</i>	<i>æk ejip</i>

Die übrigen sind gleichlautend mit der Zahlenreihe 2 der Grundzahlen.

Dieses Land ist halb so groß wie Ponape *japuet uate* (gerechnet) *apali en Pōnpē*.

Dieser Tisch ist halb so groß wie jener Tisch *tēpel uet uate apali en tēpeluo*.

Dieser Berg ist halb so hoch wie jener Berg *toluet ilāta' apali en tol uo*.

Der Knabe ist halb so groß wie der Mann *pūtak reirriyāta' apali en ol*.

Die Einwohnerzahl dieses Landes ist halb so groß wie die von Ponape *toun jap en japuet t:atoa āta' toun apali Pōnpē*.

Wieviel Teile? *apalūta?*

§ 51. In den Schulen wird mit der Zahlenreihe, die für runde Gegenstände gilt, gerechnet.

leb en uateuat Zahlwort

kapatápene zusammenrechnen

metapa riau o jilu? Wieviel ist zwei und drei?

katóror abziehen, vermindern

limau katorórajan riau me tapa? fünf vermindert um zwei ist wieviel?

jilu lue es bleiben drei übrig, oder: *pärekiyon jilu* es ist gleich drei
rlapak riau payu zweimal zwei ist vier.

uunu naenaryon riau uate tapa? sechs geteilt durch zwei sind wieviel?

payu jilep en ejak riau vier ist der dritte Teil von zwölf

VL. Das Verbum.

§ 52. Am Verbum ist zu unterscheiden der Stamm und die Endung (zuweilen auch Vorsilbe). Die Verdoppelung des Stammes bedeutet, daß eine Tätigkeit oder ein Vorgang häufig erfolgt, sich über eine längere Zeit hin erstreckt; z. B. *kokola* gehen, *rapa rapaki* suchen, *poake poake* lieben, *lamelam* denken, *tama tamanta* sich erinnern, *kile kilan* nach etwas lange hinblicken, *ai ai* warten, *kojo kojoi* erzählen. Zuweilen wird nur die erste Stammsilbe wiederholt; z. B. *loko lokaia* schwatzen, *mata mataua* hin und her überlegen, *kape kapetake* ausfragen; oder auch nur ein Teil der Stammsilbe; z. B. *pata patak* lernen, *pere peren* erfreut sein, *pojopojo* glauben.

Die Verba können auch als Substantive gebraucht werden; z. B. *ai lamalam* mein Gedanke, *ai uiya uiya* mein Tun und Treiben, *ai tatok* mein Arbeiten, meine Arbeit.

§ 53. Bei der Konjugation leidet das Verb in den verschiedenen Personen sowie in der Einzahl und Mehrzahl keine Veränderung der Endsilben; auch gibt es keine allgemein gültige Regel für die Bildung von Aktivum und Passivum. Die tätige und leidende Form kann vielmehr nur in bestimmten, später näher zu erörternden Fällen ausgedrückt werden.

1. Die Zeitbestimmungen.

§ 54. Das Verbum ohne Zusatz einer Zeitbestimmung kann sowohl die Gegenwart wie die Vergangenheit eines Zustandes oder einer Handlung bezeichnen; nur wenn besonders hervorgehoben werden soll, daß ein Vorgang zeitlich vor einem anderen liegt, fügt man ein Adverb hinzu, welches »früher, ehemals« bezeichnet; z. B. *māj*.

i tatók heißt also: ich arbeite und ich arbeitete

i tatók māj ich arbeitete früher.

§ 55. Die Zukunft wird durch *pān* kenntlich gemacht; es steht unmittelbar vor dem Verbum; z. B. *i pan tatók* ich werde arbeiten.

nok (nak), gleichfalls vor dem Verbum stehend, hat ähnliche, aber etwas unbestimmtere Bedeutung, gleich: später einmal, in Zukunft.

Auch andere Zeitadverbien, die »später« bedeuten, können zur Verstärkung hinzugefügt werden, z. B. *mūr* oder *eten*; sie stehen aber entweder vor dem Verbalpronomen oder nach dem Verbum, nie aber zwischen beiden; z. B.:

mūr i pan tatok, eten i pan tatok = später werde ich arbeiten.

§ 56. *kin*, zwischen Fürwort und Verb stehend, drückt die Dauer in der Gegenwart oder Vergangenheit, auch die öftere Wiederholung eines Vorganges aus; es kann zuweilen mit »pflegen« übersetzt werden; z. B. *i kin tatok* ich pflege oder ich pflegte zu arbeiten; ich bin noch mit Arbeiten beschäftigt und noch nicht fertig.

§ 57. *er* (*ier, uor*) wird an das Verbum hinten angefügt; es bezeichnet die Vollendung, den Abschluß eines Zustandes oder einer Handlung und kann oft durch unser Perfektum übersetzt werden; z. B.:

i tatokier ich habe gearbeitet, ich bin fertig mit der Arbeit

likao me potepotier das Kleid ist weiß geworden

kijin likao me i intinier der Brief, den ich geschrieben habe

pan und *er* zusammengebraucht bedeuten, daß die Vollendung eines Zustandes oder einer Handlung unmittelbar bevorsteht, oder auch, daß sie vor sich geht; z. B.:

i pan intinier ich werde mit Schreiben fertig sein, ich bin im Begriff, mit Schreiben fertig zu sein.

2. Die Modusbestimmungen.

§ 58. *En*, vor dem Verbum stehend, stellt einen Zustand oder Vorgang als nicht tatsächlich, sondern abhängig von einem anderen, zweifelhaft, möglicherweise später eintretend, hin; es vertritt vielfach unseren Konjunktiv.

Das Verbum wird demgemäß mit *en* verbunden:

1. In Sätzen, die etwas Ungewisses, Zweifelhafes aussagen, nach *elē* vielleicht und *ma* ob; z. B.:

elē i en jōmao vielleicht mag ich krank sein

i j'āja ma k'en puroto ich weiß nicht, ob du wiederkommen magst.

2. In Wunschsätzen; z. B.:

i en intin ich möchte schreiben.

3. In den mit *me* = daß eingeleiteten Nebensätzen nach den Verben des Vermutens, Zweifelns, Wünschens, Bittens, Auftragens, Befehlens, Sagens, Ratens; z. B.:

i ānāne me k'en puroto ich wünsche, daß du zurückkehren mögest

i ntañ pūtak me en puroto ich sage dem Knaben, daß er zurückkommen möge.

Auch wenn, wie im Deutschen, »daß« = *me* fehlt, kann in diesem verkürzten Satz *en* vor dem Verbum stehen; z. B.:

ntañ pūtak en kotō! sage dem Knaben, er möge kommen!

i men k'en puroto ich möchte, du kehrtest zurück

- i māuki y on uk en uiyāta mækot* ich verspreche dir, irgend etwas zu tun
i likuere pūtak en kotō ich rufe dem Knaben zu, er möge kommen
i ueroñ dramaj en kotō ich schreie dem Menschen zu, er möge kommen
i lāmame k'en kotō ich glaube, du kommst (vielleicht)
i mūeitañ (aen) uk en kotō ich gestatte dir zu kommen
i mūeitata en kokola ich gestatte fortzugehen
i poake (poke) rēmui komui en natō mækij ich bitte Sie, Sie möchten mir etwas bringen
i poake rēmui en kajalaetōñ ia kūpuromui ich bitte Sie, mir Ihren Wunsch kundzugeben
i kujonēti y on dramaj en kotō ich befehle dem Menschen zu kommen
a^e pein ia i en uatō moni er fordert mich auf, ich möchte (ihm) Geld bringen
i inoñioñ k'en purotō ich wünsche, du möchtest zurückkehren
i auiaui komui en (komuñ) purotō ich warte darauf, Sie mögen zurückkehren
i karūa dramaj en kotō ich fordere einen Menschen dringend auf zu kommen
i panaue dramaj en uiyāta mækot ich rate einem Menschen, er möge etwas tun
i kāñ kōmui en purotō ich will nicht, mag nicht, daß Sie wiederkämen.

Gibt der Satz eine Tatsache an, oder drückt er eine Gewißheit aus, so fehlt *en*; z. B.:

- i aja me ka pān purotō* ich weiß, daß du (bestimmt) wiederkehren wirst.

Anmerkung. Nach *men* »ich möchte« steht häufig der bloße Infinitiv ohne *en* (z. B. *i men kañala* ich möchte essen, *i men purotō* ich möchte zurückkehren), wenn das Subjekt in Haupt- und Nebensatz dasselbe ist.

4. In Absichtssätzen nach *pue* = damit; z. B.:

- i men kañ uinī^e₁^e₂^e₃^e₄^e₅^e₆^e₇^e₈^e₉^e₁₀^e₁₁^e₁₂^e₁₃^e₁₄^e₁₅^e₁₆^e₁₇^e₁₈^e₁₉^e₂₀^e₂₁^e₂₂^e₂₃^e₂₄^e₂₅^e₂₆^e₂₇^e₂₈^e₂₉^e₃₀^e₃₁^e₃₂^e₃₃^e₃₄^e₃₅^e₃₆^e₃₇^e₃₈^e₃₉^e₄₀^e₄₁^e₄₂^e₄₃^e₄₄^e₄₅^e₄₆^e₄₇^e₄₈^e₄₉^e₅₀^e₅₁^e₅₂^e₅₃^e₅₄^e₅₅^e₅₆^e₅₇^e₅₈^e₅₉^e₆₀^e₆₁^e₆₂^e₆₃^e₆₄^e₆₅^e₆₆^e₆₇^e₆₈^e₆₉^e₇₀^e₇₁^e₇₂^e₇₃^e₇₄^e₇₅^e₇₆^e₇₇^e₇₈^e₇₉^e₈₀^e₈₁^e₈₂^e₈₃^e₈₄^e₈₅^e₈₆^e₈₇^e₈₈^e₈₉^e₉₀^e₉₁^e₉₂^e₉₃^e₉₄^e₉₅^e₉₆^e₉₇^e₉₈^e₉₉^e₁₀₀^e₁₀₁^e₁₀₂^e₁₀₃^e₁₀₄^e₁₀₅^e₁₀₆^e₁₀₇^e₁₀₈^e₁₀₉^e₁₁₀^e₁₁₁^e₁₁₂^e₁₁₃^e₁₁₄^e₁₁₅^e₁₁₆^e₁₁₇^e₁₁₈^e₁₁₉^e₁₂₀^e₁₂₁^e₁₂₂^e₁₂₃^e₁₂₄^e₁₂₅^e₁₂₆^e₁₂₇^e₁₂₈^e₁₂₉^e₁₃₀^e₁₃₁^e₁₃₂^e₁₃₃^e₁₃₄^e₁₃₅^e₁₃₆^e₁₃₇^e₁₃₈^e₁₃₉^e₁₄₀^e₁₄₁^e₁₄₂^e₁₄₃^e₁₄₄^e₁₄₅^e₁₄₆^e₁₄₇^e₁₄₈^e₁₄₉^e₁₅₀^e₁₅₁^e₁₅₂^e₁₅₃^e₁₅₄^e₁₅₅^e₁₅₆^e₁₅₇^e₁₅₈^e₁₅₉^e₁₆₀^e₁₆₁^e₁₆₂^e₁₆₃^e₁₆₄^e₁₆₅^e₁₆₆^e₁₆₇^e₁₆₈^e₁₆₉^e₁₇₀^e₁₇₁^e₁₇₂^e₁₇₃^e₁₇₄^e₁₇₅^e₁₇₆^e₁₇₇^e₁₇₈^e₁₇₉^e₁₈₀^e₁₈₁^e₁₈₂^e₁₈₃^e₁₈₄^e₁₈₅^e₁₈₆^e₁₈₇^e₁₈₈^e₁₈₉^e₁₉₀^e₁₉₁^e₁₉₂^e₁₉₃^e₁₉₄^e₁₉₅^e₁₉₆^e₁₉₇^e₁₉₈^e₁₉₉^e₂₀₀^e₂₀₁^e₂₀₂^e₂₀₃^e₂₀₄^e₂₀₅^e₂₀₆^e₂₀₇^e₂₀₈^e₂₀₉^e₂₁₀^e₂₁₁^e₂₁₂^e₂₁₃^e₂₁₄^e₂₁₅^e₂₁₆^e₂₁₇^e₂₁₈^e₂₁₉^e₂₂₀^e₂₂₁^e₂₂₂^e₂₂₃^e₂₂₄^e₂₂₅^e₂₂₆^e₂₂₇^e₂₂₈^e₂₂₉^e₂₃₀^e₂₃₁^e₂₃₂^e₂₃₃^e₂₃₄^e₂₃₅^e₂₃₆^e₂₃₇^e₂₃₈^e₂₃₉^e₂₄₀^e₂₄₁^e₂₄₂^e₂₄₃^e₂₄₄^e₂₄₅^e₂₄₆^e₂₄₇^e₂₄₈^e₂₄₉^e₂₅₀^e₂₅₁^e₂₅₂^e₂₅₃^e₂₅₄^e₂₅₅^e₂₅₆^e₂₅₇^e₂₅₈^e₂₅₉^e₂₆₀^e₂₆₁^e₂₆₂^e₂₆₃^e₂₆₄^e₂₆₅^e₂₆₆^e₂₆₇^e₂₆₈^e₂₆₉^e₂₇₀^e₂₇₁^e₂₇₂^e₂₇₃^e₂₇₄^e₂₇₅^e₂₇₆^e₂₇₇^e₂₇₈^e₂₇₉^e₂₈₀^e₂₈₁^e₂₈₂^e₂₈₃^e₂₈₄^e₂₈₅^e₂₈₆^e₂₈₇^e₂₈₈^e₂₈₉^e₂₉₀^e₂₉₁^e₂₉₂^e₂₉₃^e₂₉₄^e₂₉₅^e₂₉₆^e₂₉₇^e₂₉₈^e₂₉₉^e₃₀₀^e₃₀₁^e₃₀₂^e₃₀₃^e₃₀₄^e₃₀₅^e₃₀₆^e₃₀₇^e₃₀₈^e₃₀₉^e₃₁₀^e₃₁₁^e₃₁₂^e₃₁₃^e₃₁₄^e₃₁₅^e₃₁₆^e₃₁₇^e₃₁₈^e₃₁₉^e₃₂₀^e₃₂₁^e₃₂₂^e₃₂₃^e₃₂₄^e₃₂₅^e₃₂₆^e₃₂₇^e₃₂₈^e₃₂₉^e₃₃₀^e₃₃₁^e₃₃₂^e₃₃₃^e₃₃₄^e₃₃₅^e₃₃₆^e₃₃₇^e₃₃₈^e₃₃₉^e₃₄₀^e₃₄₁^e₃₄₂^e₃₄₃^e₃₄₄^e₃₄₅^e₃₄₆^e₃₄₇^e₃₄₈^e₃₄₉^e₃₅₀^e₃₅₁^e₃₅₂^e₃₅₃^e₃₅₄^e₃₅₅^e₃₅₆^e₃₅₇^e₃₅₈^e₃₅₉^e₃₆₀^e₃₆₁^e₃₆₂^e₃₆₃^e₃₆₄^e₃₆₅^e₃₆₆^e₃₆₇^e₃₆₈^e₃₆₉^e₃₇₀^e₃₇₁^e₃₇₂^e₃₇₃^e₃₇₄^e₃₇₅^e₃₇₆^e₃₇₇^e₃₇₈^e₃₇₉^e₃₈₀^e₃₈₁^e₃₈₂^e₃₈₃^e₃₈₄^e₃₈₅^e₃₈₆^e₃₈₇^e₃₈₈^e₃₈₉^e₃₉₀^e₃₉₁^e₃₉₂^e₃₉₃^e₃₉₄^e₃₉₅^e₃₉₆^e₃₉₇^e₃₉₈^e₃₉₉^e₄₀₀^e₄₀₁^e₄₀₂^e₄₀₃^e₄₀₄^e₄₀₅^e₄₀₆^e₄₀₇^e₄₀₈^e₄₀₉^e₄₁₀^e₄₁₁^e₄₁₂^e₄₁₃^e₄₁₄^e₄₁₅^e₄₁₆^e₄₁₇^e₄₁₈^e₄₁₉^e₄₂₀^e₄₂₁^e₄₂₂^e₄₂₃^e₄₂₄^e₄₂₅^e₄₂₆^e₄₂₇^e₄₂₈^e₄₂₉^e₄₃₀^e₄₃₁^e₄₃₂^e₄₃₃^e₄₃₄^e₄₃₅^e₄₃₆^e₄₃₇^e₄₃₈^e₄₃₉^e₄₄₀^e₄₄₁^e₄₄₂^e₄₄₃^e₄₄₄^e₄₄₅^e₄₄₆^e₄₄₇^e₄₄₈^e₄₄₉^e₄₅₀^e₄₅₁^e₄₅₂^e₄₅₃^e₄₅₄^e₄₅₅^e₄₅₆^e₄₅₇^e₄₅₈^e₄₅₉^e₄₆₀^e₄₆₁^e₄₆₂^e₄₆₃^e₄₆₄^e₄₆₅^e₄₆₆^e₄₆₇^e₄₆₈^e₄₆₉^e₄₇₀^e₄₇₁^e₄₇₂^e₄₇₃^e₄₇₄^e₄₇₅^e₄₇₆^e₄₇₇^e₄₇₈^e₄₇₉^e₄₈₀^e₄₈₁^e₄₈₂^e₄₈₃^e₄₈₄^e₄₈₅^e₄₈₆^e₄₈₇^e₄₈₈^e₄₈₉^e₄₉₀^e₄₉₁^e₄₉₂^e₄₉₃^e₄₉₄^e₄₉₅^e₄₉₆^e₄₉₇^e₄₉₈^e₄₉₉^e₅₀₀^e₅₀₁^e₅₀₂^e₅₀₃^e₅₀₄^e₅₀₅^e₅₀₆^e₅₀₇^e₅₀₈^e₅₀₉^e₅₁₀^e₅₁₁^e₅₁₂^e₅₁₃^e₅₁₄^e₅₁₅^e₅₁₆^e₅₁₇^e₅₁₈^e₅₁₉^e₅₂₀^e₅₂₁^e₅₂₂^e₅₂₃^e₅₂₄^e₅₂₅^e₅₂₆^e₅₂₇^e₅₂₈^e₅₂₉^e₅₃₀^e₅₃₁^e₅₃₂^e₅₃₃^e₅₃₄^e₅₃₅^e₅₃₆^e₅₃₇^e₅₃₈^e₅₃₉^e₅₄₀^e₅₄₁^e₅₄₂^e₅₄₃^e₅₄₄^e₅₄₅^e₅₄₆^e₅₄₇^e₅₄₈^e₅₄₉^e₅₅₀^e₅₅₁^e₅₅₂^e₅₅₃^e₅₅₄^e₅₅₅^e₅₅₆^e₅₅₇^e₅₅₈^e₅₅₉^e₅₆₀^e₅₆₁^e₅₆₂^e₅₆₃^e₅₆₄^e₅₆₅^e₅₆₆^e₅₆₇^e₅₆₈^e₅₆₉^e₅₇₀^e₅₇₁^e₅₇₂^e₅₇₃^e₅₇₄^e₅₇₅^e₅₇₆^e₅₇₇^e₅₇₈^e₅₇₉^e₅₈₀^e₅₈₁^e₅₈₂^e₅₈₃^e₅₈₄^e₅₈₅^e₅₈₆^e₅₈₇^e₅₈₈^e₅₈₉^e₅₉₀^e₅₉₁^e₅₉₂^e₅₉₃^e₅₉₄^e₅₉₅^e₅₉₆^e₅₉₇^e₅₉₈^e₅₉₉^e₆₀₀^e₆₀₁^e₆₀₂^e₆₀₃^e₆₀₄^e₆₀₅^e₆₀₆^e₆₀₇^e₆₀₈^e₆₀₉^e₆₁₀^e₆₁₁^e₆₁₂^e₆₁₃^e₆₁₄^e₆₁₅^e₆₁₆^e₆₁₇^e₆₁₈^e₆₁₉^e₆₂₀^e₆₂₁^e₆₂₂^e₆₂₃^e₆₂₄^e₆₂₅^e₆₂₆^e₆₂₇^e₆₂₈^e₆₂₉^e₆₃₀^e₆₃₁^e₆₃₂^e₆₃₃^e₆₃₄^e₆₃₅^e₆₃₆^e₆₃₇^e₆₃₈^e₆₃₉^e₆₄₀^e₆₄₁^e₆₄₂^e₆₄₃^e₆₄₄^e₆₄₅^e₆₄₆^e₆₄₇^e₆₄₈^e₆₄₉^e₆₅₀^e₆₅₁^e₆₅₂^e₆₅₃^e₆₅₄^e₆₅₅^e₆₅₆^e₆₅₇^e₆₅₈^e₆₅₉^e₆₆₀^e₆₆₁^e₆₆₂^e₆₆₃^e₆₆₄^e₆₆₅^e₆₆₆^e₆₆₇^e₆₆₈^e₆₆₉^e₆₇₀^e₆₇₁^e₆₇₂^e₆₇₃^e₆₇₄^e₆₇₅^e₆₇₆^e₆₇₇^e₆₇₈^e₆₇₉^e₆₈₀^e₆₈₁^e₆₈₂^e₆₈₃^e₆₈₄^e₆₈₅^e₆₈₆^e₆₈₇^e₆₈₈^e₆₈₉^e₆₉₀^e₆₉₁^e₆₉₂^e₆₉₃^e₆₉₄^e₆₉₅^e₆₉₆^e₆₉₇^e₆₉₈^e₆₉₉^e₇₀₀^e₇₀₁^e₇₀₂^e₇₀₃^e₇₀₄^e₇₀₅^e₇₀₆^e₇₀₇^e₇₀₈^e₇₀₉^e₇₁₀^e₇₁₁^e₇₁₂^e₇₁₃^e₇₁₄^e₇₁₅^e₇₁₆^e₇₁₇^e₇₁₈^e₇₁₉^e₇₂₀^e₇₂₁^e₇₂₂^e₇₂₃^e₇₂₄^e₇₂₅^e₇₂₆^e₇₂₇^e₇₂₈^e₇₂₉^e₇₃₀^e₇₃₁^e₇₃₂^e₇₃₃^e₇₃₄^e₇₃₅^e₇₃₆^e₇₃₇^e₇₃₈^e₇₃₉^e₇₄₀^e₇₄₁^e₇₄₂^e₇₄₃^e₇₄₄^e₇₄₅^e₇₄₆^e₇₄₇^e₇₄₈^e₇₄₉^e₇₅₀^e₇₅₁^e₇₅₂^e₇₅₃^e₇₅₄^e₇₅₅^e₇₅₆^e₇₅₇^e₇₅₈^e₇₅₉^e₇₆₀^e₇₆₁^e₇₆₂^e₇₆₃^e₇₆₄^e₇₆₅^e₇₆₆^e₇₆₇^e₇₆₈^e₇₆₉^e₇₇₀^e₇₇₁^e₇₇₂^e₇₇₃*

§ 60. *te*, vor dem Verbum stehend, drückt ein Verbot oder einen Wunsch aus, daß etwas nicht geschehen möge. Es steht:

1. Zur Bezeichnung des verneinenden Befehls, des Verbots; z. B.:

ka te pūputi! falle nicht!

Mit *er* zu *ter* verbunden bedeutet es aufhören mit etwas; z. B.:

kater mejak! höre auf zu fürchten!

kater nim jakau! höre auf Jakau zu trinken!

2. In verneinenden Absichtssätzen = »damit nicht« nach *pue*; z. B.:

i men kañ uim̄i pue i ter jōmao ich möchte Medizin zu mir nehmen,
damit ich aufhöre krank zu sein

kater nim jakau pue ka te pan jakaula höre auf mit Jakautrinken,
damit du nicht betrunken wirst.

Es kann auch mit *en* verbunden stehen; z. B.:

kater nim jakau pu k'en te jakaula höre auf, Jakau zu trinken,
damit du nicht etwa betrunken wirst;

3. Nach den Verben des Fürchtens, Erschreckens, Besorgtseins, Inbedenkenseins, daß etwas eintreten könnte, was man nicht wünscht; z. B.:

i mejak pue ke te pūputi ich fürchte, daß du herunterfällst (ich
wünsche, daß du nicht herunterfällst)

i puriamui kin uk ala te ari maela ich bin in Schrecken geraten,
daß du sterben könntest

ūtīmaj pue ke te pūputi! sieh dich vor, daß du nicht etwa fällst!
i kalamai y on̄ ia pue ke te pūputi ich erwäge bei mir, du könntest
fallen

i pēreki pue ke te pūputi ich bin besorgt, daß du fällst

i jouliki a' te pan purotō ich habe kein Vertrauen auf seine Wiederkehr (ich wünsche, er möge zurückkehren)

i lamāki a' te maelar ich ziehe in Betracht, er könnte gestorben sein (mein Wunsch ist, er möchte nicht gestorben sein).

4. Nach den Verben des Verbietens, Verhinderns, Nichtgestattens; auch hier liegt die Absicht, daß etwas nicht geschehen möge, vor; z. B.:

i ināpu' yeti aramaj en ter nim jakau ich gebiete den Menschen,
mit Jakautrinken aufzuhören

a' kainapu' ia i en ter nim jakau er verbot mir, Jakau zu trinken

i kaliketi jeri pue ter motomotoñ nan jukul ich gebot den Kindern,
in der Schule mit Spielen aufzuhören

i kapārake y on̄ uk pue ke te nim jakau ich rate dir ab, Jakau zu trinken

i jōta mueit uk ata pue ke te kokola ich erlaube dir nicht, zu gehen
a' kāñala en ter koto er verweigerte das Kommen.

3. Die Richtungsbestimmungen.

§ 61. Bei den Verben, die eine Bewegung im Ranin ausdrücken, wird die Richtung dieser Bewegung durch bestimmte, an den Stamm angefügte Endsilben bezeichnet.

1. *tō*, *otō* bezeichnet die Richtung auf den Redenden zu; z. B.:
koto kommen, *tānōto* laufend kommen, *matānōto* eilig kommen,
pāroto erscheinen, *loito* kommen, *jāmoto* kommen, sich her-
begeben, *ūto* zieht her (von Wind, Wasser, Grenzen, Wegen usw.).
kākito dahergeschritten kommen, *jōpeito* den Kopf zuwenden,
kaito herangerückt kommen, *karōpito* herangekrochen kommen,
ūkato herangestiegen kommen, *tauto* herangeklettert kommen,
prinākito kommt schnell u. v. a.
2. *la*, *ala* ist gleich »hinwärts«; z. B.:
kola hingehen, *taula* hinklettern, *tañala* weglaufen, dahinlaufen,
jāmala weggehen, *ula* sich hinziehen (z. B. *al ūla* der Weg zieht
sich hin).
- 3a. *tā*, *tāla* hinauf, hinaufwärts; z. B.:
ūta sich erheben, *kajīnenta* sich aufrichten, *kotāla* hinaufgehen,
tautāla hinaufklettern, *mejiaketāla* hinaufhüpfen.
- 3b. *tāto* herauf; z. B.:
kotāto heraufkommen, *tautāto* heraufgeklettert kommen, *ūkatāto*
heraufgestiegen kommen, *kitāto* heraufreichen.
- 4a. *tī* *tīla* nieder, niederwärts, hinabwärts; z. B.:
uenti sich niederlegen, *jōpeitī* den Kopf niederbeugen, *kairūketi* den
Oberkörper beugen, *mōntī* sich niedersetzen, *tīatī* niedertreten,
ueketāketī sich nach unten wenden, *koñila* hinabgehen, *tautīla*
hinabklettern, *lujetīla* hinabspringen.
- 4b. *tīto* herab; z. B.:
koñito herabkommen, *kitīto* herabreichen, herabgeben.
- 5a. *loñ*, *loñala* hinein, hineinwärts; z. B.:
kolōñala hineinwärts gehen, *kīlōñala* hineintun.
- 5b. *lōñoto* hereinwärts; z. B.:
kolōñoto hereinkommen.
- 6a. *īei*, *īeila* hinaus, hinauswärts; z. B.:
koieila hinausgehen.
- 6b. *ieito* heraus; z. B.:
koieito herausgehen.
7. *oñ*, *añ* *yoñ*, *yañ* zu, hinzu, oft durch den Dativ übersetzt, mit
la zu *lāñ*, mit *to* zu *toñ* verbunden; z. B.:
kolāñ zu jemand hingehen, *kotōñ* zu jemand kommen, *kīyañ* jemand
hinreichen, geben.
8. *jañ* von . . . her; z. B.:
kojañ kommen von, *kījañ* nehmen von.
9. *pene* zusammen; z. B.:
rūkopene zusammenbeißen, *kaēpene*, *ñaliēpene* beißen, *kīpene* zu-
sammenlegen, *kōjupene* zusammenbiegen, *pātepene*, *moatēpene*
zusammenkommen.

10. *paejan* (*pejan*) auseinander; z. B.:

taeraepaejan zerreißen, *pākepaejan* auseinanderbreiten, *limpaejan* auseinanderwickeln, *uilikepaejan* auseinanderfalten, *jālepaejan* einen Knäuel abwickeln, *palānepaejan* entzweischlagen, *lipōkepaejan* zerschneiden, *rijepaejan* zerbrechen.

11. *uai*, *auuai* fort; z. B.:

kouai fortgehen, *uuai* fortbringen, *kiuai* fortgeben, *ntauai* aussagen, *tañauuai* fortlaufen, *parouai* verschwinden.

Das objektiv gebrauchte persönliche Fürwort steht, wie schon früher bemerkt wurde, zwischen Wortstamm und Richtungssuffix, mit Ausnahme von *jan* und *on*, die mehr als Verhältniswörter betrachtet werden.

er steht hinter dem Richtungssuffix und, wenn das Verb mit dem persönlichen, objektiv gebrauchten Fürwort verbunden ist, hinter letzterem; z. B.:

<i>a^e kiyan ia ier</i> er gab mir, hat mir gegeben	<i>a^e kiyan kit er(ier)</i> er gab uns
<i>a^e kiyan uk er</i> er gab dir	<i>a^e " kitail ier</i> er gab uns
<i>a^e " ier " " ihm</i>	<i>a^e " komail ier</i> er gab euch
	<i>a^e " irail ier</i> er gab ihnen

4. Konjugation der Verba.

§ 62. Die Verba zerfallen in transitive und intransitive; unpersönliche Verba gibt es nicht. Beide vorhandenen Klassen werden auf gleiche Weise konjugiert mittels der vorstehenden Tempus- und Modusbezeichnungen:

a. Indikativ.

Präsens: <i>i intin</i> ich schreibe	} einmalige Handlung
Präteritum: <i>i intin</i> ich schrieb	
Präsens: <i>i kin intin</i> ich pflege zu schreiben	} wiederholte Handlung
Präteritum: <i>i kin intin</i> ich pflegte zu schreiben	
Perfektum: <i>i intinier</i> ich habe geschrieben	
Futurum I: <i>i pan intin</i> ich werde schreiben	
Futurum II: <i>i pan intinier</i> ich werde sogleich schreiben	

b. Konjunktiv.

Der Konjunktiv wird durch Voransetzung von *en* gebildet.

c. Imperativ.

a) positiv: *intin!* oder *ka pan intin!* schreib!

b) negativ: *ka te intin!* schreib nicht!

ka ter intin! höre auf zu schreiben!

Die Konjugation der intransitiven Verba ist die gleiche:

i jāmoto ich komme

i pān jāmoto ich werde kommen

i jamotor ich bin gekommen usf.

- i* [me] *metak* ich bin im Zustand des Schmerzes; ich empfinde,
habe Schmerz
i *metákilar* ich bin in Schmerz versetzt worden
i [me] *jounpei* ich bin Soldat
i *jainpeilar* ich bin Soldat geworden

Zum Übersetzen kann bald unser deutsches „sein“, bald „haben“ gebraucht werden.

VII. Das Umstandswort.

§ 67. Viele Umstandswörter sind mit Eigenschaftswörtern gleichlautend und werden ganz ebenso wie diese bei der Vergleichung und Steigerung behandelt; z. B.: *dramaj tatok laot* der Mensch arbeitet stark, *aramaj maenet tatok laotejan meleyo* dieser Mensch arbeitet stärker wie ein anderer.

§ 68. Der größte Teil der Umstandswörter steht hinter dem Verbum, einige jedoch zwischen Subjekt und Verb bzw. persönlichem Fürwort und Verbum. Vor dem Verbum stehen z. B. die bei der Konjugation erwähnten zeitbestimmenden Wörter *pan*, *nok*, *kin*; auch *kaikinta*, *jaikinta* (noch nicht); *pil* noch, auch; *meit* wahrlich; *jo* (*joa*) nicht; z. B.:

- dramaj kaikinta* (e) *puroto* der Mensch kommt noch nicht zurück
i pil pan puroto ich werde noch zurückkommen
ka meit pai! du bist wahrlich glücklich!
i jo kak tatok ich kann (vermag) nicht zu arbeiten

§ 69. Viele adverbiale Begriffe sind im Verbum selbst enthalten und brauchen daher nicht besonders ausgedrückt zu werden; z. B.:

- matan-oto* schnell kommen
puant-oto langsam kommen
jan-koto nirgends kommen
jañkanaito in der Morgendämmerung kommen
wenla gerade hingehen
peinakitō das Kommen beschleunigen, schleunigst kommen
paito ergebnislos, ohne etwas kommen
kapdrala im Zuge sich fortbewegen
koaponaewai auf einmal alles weggeben
koaponaeto auf einmal alles in Empfang nehmen
kulapāyan reichlich verteilen
tāyan wenig verteilen

Einige adverbiale Redensarten werden als eng mit dem Verbum zusammengehörig betrachtet und stehen stets vor demselben; z. B.:

- i japuentip kauuaela* ich zerbreche aus Versehen, versehentlich
i japuentip kamaela ich töte aus Versehen
i nantāyan rūporup ich suche angestrengt
i nantaeyan jukul ich besuche eifrig die Schule
i kájpuan kilan ich suche zum letztenmal

āramaj ake puain der Mensch bezahlt gern
āramaj jota' ake puain der Mensch bezahlt nicht gern
āramaj akan mejen perākito die Menschen kommen in Front
daher
peloio mejen perakejan mo die Kanulotte kommt frontweise
von dort
āramaj kite patapdtoto die Menschen kommen ungeordnet, durch-
einander

§ 70. In bezug auf die Bedeutung unterscheidet man folgende Arten von Umstandswörtern:

1. Umstandswörter des Ortes.

<i>mōē</i> vorn	<i>pahēt</i> diesseits hier
<i>mure</i> hinten	<i>paliē</i> diesseits dort
<i>pōē</i> oben, <i>jan pōē</i> von oben, <i>pōāta</i> (<i>pōaeta</i>) nach oben	<i>paliō</i> jenseits
<i>pā</i> unten, <i>jan pā</i> von unten, <i>pāti</i> nach unten	<i>paitak</i> oberhalb
<i>nanpuie</i> zwischen	<i>paiti</i> unterhalb
<i>lukape</i> in der Mitte	<i>pailōn</i> landeinwärts
<i>nan uore</i> im Mittelpunkt	<i>paiyei</i> landauswärts, seewärts
<i>ni kaile</i> am Rande	<i>kainene</i> gegenüber
<i>lōle</i> drinnen, innerhalb	<i>met</i> hier
<i>liki</i> draußen, außerhalb	<i>men</i> da
<i>koren</i> nahebei	<i>mo</i> dort
<i>foā</i> weit, entfernt	<i>iet</i> hier
<i>kailouai</i> } in einiger Entfernung	<i>ien</i> da
<i>ilouai</i> }	<i>io</i> dort
	<i>ia (ya)</i> wo

2. Umstandswörter der Zeit.

<i>met</i> jetzt	<i>ninjanik</i> nachmittags
<i>māj</i> früher	<i>ni lukapen poi</i> }
<i>mūr</i> später	<i>ni aine poi</i> } mitternachts
<i>nkapuen</i> früher im Laufe des Tages	<i>ninjourān</i> vor Sonnenaufgang
<i>eten</i> später im Laufe des Tages	<i>anjou karoj</i> allezeit, immer
<i>nirān</i> tags	<i>anjou toatoa, niater</i> oft
<i>nipoñ</i> nachts	<i>eu anjou</i> eine Zeit
<i>numenjan</i> morgens	<i>anjou laulau</i> halten
<i>ninjanaj</i> mittags	<i>potapot</i> fortlaufend, ewig usw.

3. Umstandswörter der Art und Weise.

<i>uarai</i> lange	<i>kanālap</i> sehr
<i>puant</i> langsam	<i>mūlatak</i> angestrengt
<i>pitipit</i> schnell, flink	<i>noan</i> sehr, allzusehr
<i>malan</i> schnell (auch von Zeit)	<i>tiketik</i> klein, in geringem Grade usw.
<i>kalmimūn</i> stark	

4. Umstandswörter der Menge.

<i>o pil</i> und noch, außerdem	<i>tír</i> voll
<i>ekij</i> etwas	<i>taen</i> leer
<i>úar</i> ausreichend	<i>joata</i> nichts usw.

5. Umstandswörter der Vergleichung.

<i>túāta</i> , <i>tútúāta</i> ebenso wie	<i>tiketík jañ</i> weniger als usw.
<i>toatoato jañ</i> mehr als	

6. Umstandswörter des Ranges, der Zahl (vgl. Abschnitt über Zahlwörter).

<i>māj</i> früher	<i>unjak</i> vollzählig
<i>mūr</i> später	<i>lū</i> unvollständig usw.
<i>ap</i> dann (vor dem Verbum)	

7. Umstandswörter der Bejahung und Verneinung.

<i>íei</i> jawohl, allerdings	<i>maehl</i> wirklich, sicherlich, in Wahrheit
<i>ēi ja</i>	
<i>joa (jō)</i> nein	<i>kaitēn</i> keineswegs

8. Umstandswörter des Zweifels.

elēi vielleicht
tene es soll, wie man sagt usw.

VIII. Das Verhältniswort.

§ 71. Die Verhältniswörter lassen sich grammatikalisch in zwei Gruppen teilen. Die erste Gruppe umfaßt alle die, welche unmittelbar mit dem zugehörigen Begriff verbunden werden. Die zweite Gruppe bedarf zur Verbindung noch eines anderen Verhältniswortes.

1. Gruppe.

§ 72. *en*. Über *en* ist in dem Abschnitt über die Deklination der Hauptwörter schon einiges bemerkt worden. Es dient häufig zur Übersetzung unseres Genitivs und bedeutet »von« bei Bezeichnung des Ursprungs, der Abstammung, der Eigenschaft, der Menge, des Besitzes.

Es steht auch nach dem Eigenschaftswort *tír* »voll« und in einigen Redensarten; z. B.:

poñ matañ en rān
poñ pitepit en rān die Nacht läuft schnell bis zum Tage dahin, oder:
rānuet matañ en poñ dieser Tag läuft schnell bis zur Nacht dahin.

Unser deutsches »von, von her«, wenn es eine Richtung bedeutet, wird indessen nicht durch *en*, sondern durch *jañ* ausgedrückt; z. B.:

irapān (pa en) jāp ūjañ die Grenze des Landes verläuft von
i ale maekot jañ ape ich empfangе etwas von jemand

Auch überall wo eine Trennung oder Entfernung bezeichnet werden soll, steht *jan*; z. B.:

- i mätia jan tip japuai* ich reinige mein Land von Unkraut
i pitī jan nan kilapuj ich reiße mich los von, entlicke aus dem Gefängnis.
i pirirētā jan pomepen potel ich drehe den Pfropfen aus der Flasche
i amūra jan ich schiebe weg von
i roñ jan komui ich höre von Ihnen
tonulan pouketi jan nalan die Himmelsbewohner steigen vom Himmel herab
i taera jan ekij likao ich reiße etwas vom Kleid ab
i pin jan apali nkol ich wickle einen Teil von dem Knäuel ab
i toror irāpae jan ich schließe

on, *an* dient häufig zur Wiedergabe des Dativs und hat auch die Bedeutung von „zu, mit“, zuweilen auch „für“; z. B.:

- | | |
|--|---|
| <i>karae y on</i> macht aus, bedeutet | <i>uōroke y on</i> befreundet, zugesellt |
| <i>ta me pan karae y on ia?</i> was bedeutet es für mich? | <i>piriene y on</i> befreundet |
| <i>nai puik karae y on ia moni ējak</i> mein Schwein hat für mich den Wert von zehn Dollar (20 Mark) | <i>katek on</i> gütig |
| <i>koton on</i> standhaft, fest, gegen | <i>kitāo on</i> zornig |
| <i>minimin y on</i> freundlich zu | <i>limpoak on</i> gütig, freundlich |
| | <i>la'mai y on</i> stolz |
| | <i>lūpor on</i> heftig, grob |
| | <i>likitok on</i> entzweit, verfeindet usw. |

Übereinstimmend mit dem Deutschen steht *on* nach den Verben des Gebens, Schenkens, Sagens, Befehlens; z. B.:

- | | |
|---|---|
| <i>kiyañ</i> geben | <i>mājāñ on</i> sagen (h. s. ¹) |
| <i>puain on</i> bezahlen, erstatten | <i>itauari on</i> sagen (h. s. ²) |
| <i>tipak on</i> bezahlen, begleichen | <i>patūan on</i> sagen (in Gegenwart Höhergestellter) |
| <i>jāpāli on</i> erwidern, z. B. <i>a' jāpāli on ia ai opnapmali</i> er erwidert meine Fürsorge | <i>katūi on</i> auseinandersetzen |
| <i>aramaj puaine kiyañ me mao, me jūrt</i> der Mensch erwidert gut, schlecht; er ist dankbar, undankbar | <i>i loku on</i> Botschaft senden |
| <i>lokai an</i> sagen | <i>poronu on</i> Botschaft senden (h. s.) |
| <i>nañ</i> sagen | <i>kojo kojoi on</i> erzählen |
| <i>puāñ</i> sagen | <i>rūjaeru on</i> befehlen |
| | <i>kauaeuae on</i> klar machen |
| | <i>kajalau on</i> deutlich machen |
| | <i>inaukiy on</i> versprechen usw. |

Abweichend vom Deutschen steht *on* nach vielen Verben; z. B.:

- i peinet on* ich beschimpfe
i maenjairen y an ich mag nicht gern
i nāmenaki y on uk ich schäme mich vor dir
i tu on ich treffe, begegne
i kdjakaj on (h. s.²)
i laulau on (h. s.¹) } ich bete an
i kápakap on
i kamūre mur y an ich verabschiede mich von u. v. a.

iañāki bedeutet »mit, zusammen« im örtlichen Sinne; z. B.:

a pan kokola iañ ākine kit er wird mit uns zusammen fortgehen
kī durch, mittels, häufig für den lateinischen Ablativus instrumenti,
 steht immer in Verbindung mit dem Verbum; z. B.:

uinī, me i kanala ayu, i kaelaile kītar durch die Medizin, welche
 ich gestern genoß, bin ich gesund geworden (wörtl. die Medi-
 zin, welche ich gestern genoß, ich bin dadurch gesund geworden
i paīyekī takai āramaj ich schendere mit einem Stein nach einem
 Menschen

i pelākī nare matau ich behaue das Kaun mit einer Axt
i kataekī takai āramaj ich werfe mit einem Stein nach einem
 Menschen

i puāiaki āramaj aua uatai ich bin ermüdet durch die Schwatz-
 mauler

i irijikin ia uinī ich reibe mich mit Medizin ein
re kin lūi mai uiyakīta kijin moie sie stampfen Brotfrucht und
 machen daraus eine Speise

i toukeki paēi ich fasse mittels der Hand

i lī oioaje kīta momi ich prahle mit meinem Gelde

i kije kijāki āramaj likao ich beschenke den Menschen mit einem
 Kleide

Abweichend vom Deutschen steht *ki* nach vielen Verben; z. B.:

i āneki ich besitze

i ūpōreki }
i ūpatieki } ich helfe

i peirineki ich bin neidisch, doch auch *i peirin ōi*

i lūake ki ich bin eifersüchtig

i namenake ki ai uīyauīya ich schäme mich über mein Tun und Treiben

a pukoaki tip en āramaj er nahm die Sünden der Menschen auf sich

i kaināki ich beschuldige

i kopūkōdneki (h. s.) ich beschuldige

i ūkītaeki ich beschuldige

i poakepoakekin uk ich bedaure dich

i lolétekin uk ich habe Sehnsucht nach dir

i kapōrepōrekin uk ich hoffe auf dich

a jakarekīta tipa er bekennt seine Sünde

i patākin uk ich lehre dich

i taetaeki maekot ich verstehe irgend etwas

i uaeuaeeki maekot ich verstehe deutlich etwas

i kairae kin uk ich teile dir mit

i karaunekin uk ich bezichtige dich

i makūkūki tipai ich verschweige meine Sünde

i nēneki tipai ich verschweige meine Sünde

i tātikin uk ich bin auf dich böse

i linarinia kin uk ich bin auf dich zornig u. v. a.

jañ, joñ von, von her; z. B.:

kōjañ nehmen von

ale jañ empfangen, nehmen von

kōjañ kommen von

ai, nai jañ ape das, was ich von jemand bekommen habe

i kauuēiañ jañ raen āramaj mackot ich tausche etwas, was bei den Menschen ist, was sie bei sich haben, ein

i pirapājañ mackot raen āramaj ich raube etwas von den Menschen

i naikajañ tīkak nan por ich ziehe eine Nadel aus dem Loch heraus

i pākajañ tei pōn jeri ich nehme die Decke von dem Kinde weg

i tīrajañ japnai japuen Nālain ich grenze von meinem Lande das Land des Nalain ab

i pulējañ raen āramaj ich bitte Erlaubnis von den Menschen

i puain jañ rēm ich empfangen Bezahlung von dir

i tōroajañ nai jeri āramaj ich wehre von meinem Kinde die Menschen ab

i jarākajañ likao pōn taepel ich nehme die Decke vom Tisch

i terajañ ekij ich reiße etwas ab von

i tūpajañ ekij ich kneife etwas ab von

i uijajañ ich rupfe, reiße ab

i toluñajañ uān tūka ich pflücke Früchte ab

i pitijañ ich reiße mich los, entliehe

i teipajañ likao ich zerreiße ein Kleid

i lapūajañ nin tūka mackot ich wickle etwas von einem Stocke ab

i laejejañ ekij ich schneide etwas ab usw.

jañ dient auch zur Bildung des Komparativs (vgl. Abschnitt über das Eigenschaftswort).

lel bis, bis heran (örtlich und zeitlich); z. B.:

jañ met lel mo von hier bis dort

Zuweilen bedeutet es auch »treffen«; z. B.:

i pai āramaj lel ich schleudere und treffe einen Menschen

i paiyeki takai āramaj lel ich schleudere mit einem Stein und treffe einen Menschen

i kataeki mān takai lel ich treffe werfend mit einem Stein ein Tier

i moineit lel ol emen spazieren gehend traf ich einen Mann

a^c kajik jou lel ya schießend traf er mich nicht

nan in, an der Stelle von; verschmilzt häufig mit dem zugehörigen Substantiv zu einem Begriff; z. B.:

lan der Himmel; *nālan* die Stelle des Himmels, der Himmel überhaupt

āl der Weg; *nanial* auf dem Wege

puel der Schmutz; *nanpuel* die Schmutzstelle

kijini das Feuer; *nankijini* der Ort des Feuers, die Hölle

jet das Meer; *nanjet* das Meer im allgemeinen

nan uore im Mittelpunkt
nan im im Hause; *ni im* zu Hause
nan rān eu in einem Tage
nan pālaik auf der Veranda
nan lirop auf der Matte
nanjap auf, in dem Lande
nanpil im Wasser
nan pae in der Hand, Handfläche
nan jarau die heilige Gegend, Schamgegend
nan marémare die Brustgegend
mata mataua nan kapēle im Innern (Leibe) hin und her überlegen
nī, nin in, an, zu, während, um, für

Im örtlichen Sinne gebraucht hat *ni* eine mit *nan* verwandte Bedeutung, doch betont *nan* mehr das Darinnenbefindlichsein; so heißt *nan im* im Hause, im Hause drinnen *ni im* zu Hause:

ni kaile am Rande
ni air im Süden, *i pan inenla nair*, ich werde gerade nach Süden
 mich fortbegeben
a^e kōjan ni air er kommt von Süden
i lapuājan nin tuka ich wickle von einem Holze ab
i mauroh jal nin tuka ich umwickle ein Holz mit einem Faden
i joioh alēk ni palientit ich messe das Rohr an der Wand ab
i puputijan nin tuka ich falle vom Baum herab

Auch sagt man *ni ai lamalam* in meinen Gedanken:

ni ai lokaia in meinem Reden
ni ai uīya in meinem Tun

Im zeitlichen Sinne heißt es »während«; z. B.:

ni anjou während der Zeit
nin tokon ai mairila während meines Schlafs
nirān während des Tags
ni ai tatok während meiner Arbeit, bei meiner Arbeit
ni a^e jīpene wenn es dämmert
ni a^e me maur während seines Lebens
a^e jauaja ia ni ai tatok er hilft mir bei meiner Arbeit
i paikila ni ai netekila ich habe Glück bei meinem Verkauf

In dem Sinne »um für« steht es bei *netekila*, verkaufen; z. B.:

a^e netekila puik ni moni ejak er verkauft ein Schwein um, für zehn
 Dollar
a^e tatok ni moni er arbeitet um, für Geld

uilia^en an Stelle von; z. B.:

uilian ia an meiner Stelle

maen zum Zwecke dienend für; z. B.:

likao maen likaota ein Kleidungsstück zum Bekleiden
teik maen kei Gelbwurz zum Einreiben

tōpak maen jmōk Tabak zum Rauchen
tūi maen ai Reisig zum Fener
mai maen ūm Brotfrucht zum Backofen
kāpen noak maen koakoak ūm Besen aus Kokosfasern zum Fegen
 der Hütte
oaj maen inkat pōwim Blätter der Elfenbeinmüßpalme zum Decken
 des Hausdachs

Bei *milian* sowohl wie bei *maen* ist es zweifelhaft, ob nicht eine Zusammensetzung mit *uili* und *en* einerseits und *me* und *en* andererseits vorliegt.

2. Gruppe.

§ 73. Die zweite Gruppe umfaßt alle Verhältnißwörter, die zur Verbindung mit dem zugehörigen Begriff noch einer anderen Präposition bedürfen. Sie zerfällt in zwei Abteilungen, von denen die der ersten mit dem besitzanzeigenden, anstatt wie im Deutschen mit dem persönlichen Fürwort unmittelbar verbunden werden, die der zweiten dagegen mit der objektiven Form des persönlichen Fürworts.

§ 74. a) Mit dem zugehörigen Substantiv durch *en* und mit dem besitzanzeigenden Fürwort anstatt des persönlichen ohne *en* werden folgende Verhältnißwörter verbunden:

re raen, rēn (= *re en*) bei, von

mit dem Pronomen: *rēi, rēm, rē, rētail, rēmail, rērail*

Örtlich: bei, in der Nähe befindlich; z. B.:

jōlā moni mīmī rei kein Geld ist bei mir, ich habe kein Geld bei mir

līpuom mīe rei deine Unterstützung ist bei mir, ich habe deine Mitwirkung

i tom raen ich entschuldige mich bei

i kajōmojom raen jōpeitū (auch *jōn jōpeitū*) ich bezeuge meine Ehrfurcht bei den Japeiti.

i pulejan raen ich bitte um Erlaubnis bei

ai pokepoke puaita raen meine Bitte ist erfolgreich bei

i pai raen ich habe Glück bei

i jōjōi raen } ich bin beliebt bei

i kanikan raen }

ā puroto re er kehrt zu mir zurück

i jakanepaute kin idta raen ich stelle mich jemandem zur Verfügung

i nei raen ich kaufe bei jemandem

i puain jan raen ich empfangе Bezahlung von

i alūki jakau raen ānī ich begütige, feiere durch Jakau die Geister; ich mache mich beliebt bei den Geistern

jōn en tom raen ānī die Art die Geister zu versöhnen

i katāreuai kijin likao raen emen ich sende einen Brief an jemanden (auch ohne *re*)

i pirapājan moni raen jounet ich stelle Geld bei dem Kaufmann
i pitieti raen emen ich betrüge jemand
i kanuelian jañ raen dramaj maekot ich tausche etwas von einem Menschen ein

Hier verschmilzt *re* mit dem Substantiv zu einem Begriff, der »befindlich bei«, »angehörend«, »zugehörig« ausdrückt.

Nach den Verben des Bittens, Fragens, Unerlaubnisbittens; z. B.:

i poke rem (pa'ki) ich bitte dich
i pulējan rem
i tāpijan rem } ich bitte dich um Erlaubnis
i itok rem
i peitak rem } ich frage dich

a' kainoma rem (h. s.) er fragt dich

mpai, mpān (= *mpaen*) bei, in der Nähe;

mpai, mpām. mpā, mpātail, mpāmail, mparail

Fast nur im örtlichen Sinne gebraucht; z. B.:

likao mpai das Kleid in meiner Nähe

Im biblischen Sinne auch für »der Nächste« gebraucht.

po, pōn (= *poen*) oben, oberhalb von, darüber hin:

poi, poam, pōē, pōtail, pōmail, pōrail (auch *poatail* usf.)

po verschmilzt oft mit einem Substantiv zu einem Begriff; z. B.:

pōn im das Hausdach

pōn ue die Schildkrötenschale

pōn talen mañaj Kokosbecher

pōn māñika Seetierschale

pōn pāyū, pōn lipuai, Schalen von Muschelarten

i kiretīla pōn tinap ich gleite auf dem Bett herab

i jipet pōn taepel ich reinige die Oberfläche des Tisches

pōnmatau auf der hohen See (auch *nanmatau*)

puki jauāti pōn mat die Wogen branden an dem Riff

pōn kumuen toal auf dem Berggipfel

i ūkataiui pōn toal ich klinne auf den Berg

i alū pōn kantauen pillap ich gehe über die Bachbrücke

Auch zeitlich; z. B.:

jounepōn tapa tauer pōn om jomar? wieviel Monate sind über deine Krankheit verfloßen?

jounepōn tapa taur poam japuet? wieviel Monate sind über dich in diesem Land verfloßen?

jounepōn tapa mimi poam (pon om lijēyan)? wieviel Monate sind über deine Schwangerschaft hingegangen, in welchem Monat bist du schwanger?

uik tapa tauer pōn om āpata? wieviel Wochen sind über deine Schwangerschaftszeichen verfloßen? wieviel Wochen fühlst du Schwangerschaftserscheinungen?

pa, pān (= *paen*) unter; zuweilen auch: durch, über (im übertrageneu Sinne)

pān im unterhalb des Hauses, der Raum unter dem Hause

pān jet die Gegend unterhalb der See (Aufenthalt der Abgeschiedenen)

pān uel das Land unterhalb des Waldes, angebautes Land

pān jalaŋe Gegend unten am Ohr, das Ohrfläppchen

pān pa Gegend unter dem Arme, Achselhöhle

Mit dem besitzanzeigenden Fürwort zusammengesetzt (*pai*, *pām*, *pāē*, *pātail*, *pāmail*, *pārail*) wird es zuweilen an ein Verbum angefügt und bedeutet dann, daß die Tätigkeit des betreffenden Verbuns sich auf ein persönliches Fürwort erstreckt; z. B.:

jauaja helfen, *jauajapai* das Helfen, was sich auf mich bezieht, mein Helfer

ūpor helfen, *ūporapai* das Helfen, was sich auf mich bezieht, mein Helfer

pāpa dienen, *pāpai* das Dienen, was sich auf mich bezieht, mein Diener, Beistand

kamaela töten, *kampai* das, was mich tötet, tödlich für mich ist

uāpai das Tun, Verfahren gegen mich

pātipai mir gehorsam

In ähnlichen, übertragenen Sinne:

i lokāla pam ich empfinde Leid über dich

i likitoke pam ich bin gekränkt durch dich

i maiyeiki pam ich bin in Leid über dich

i pokaela pam ich empfinde Bedauern über dich

i kōmpoke pam ich empfinde Neigung zu dir

i makārata pam ich bin zornig über dich

i likojon pam ich bin erzürnt auf dich

i riāla pan aŋn̄, *pan jopeit̄* ich versäume etwas in bezug auf die Geister, Jopeiti; auch gleich: ich tue etwas Verbotenes gegen die Geister, gegen die Jopeiti

mo, *moan* (= *mo en*) vor

Mit dem Fürwort: *mōi*, *moam*, *mōē*, *moatail*, *moamail*, *moarail*

örtlich: *tūka moan imuai* der Baum vor meinem Hause

zeitlich: *jounepar tapa mimi moam?* wieviel Jahre hast du vor dir?

jounepon tapa mimi moan om pan naitik? wieviel Monate hast du vor dir bis zu der zukünftigen Geburt? wieviel Monate dauert es noch bis zu deiner kommenden Entbindung?

mūr, *mūrin*, *muren* (= *mur en*) hinter

Mit dem Fürwort: *muri*, *murim*, *muri* (*mure*), *muritail*, *murimail*, *murirail*

örtlich: *murin uān̄m* hinter der Tür

zeitlich: *murin pon jilū* nach drei Nächten

murin ai jōmao nach meiner Krankheit

nanpuñ, *nanpuñen* zwischen

nanpuñatail, *nanpuñomail*, *nanpuñarail*

örtlich: *nanpuñen tinap riapor* zwischen zwei Brettern

zeitlich: *nanpuñen ūkuet o uik teyo* zwischen dieser und der andern Woche

lūkap, *lūkapen* in der Mitte

lūkapatāil, lūkapomāil, lūkaparāil

örtlich: *lūkapen tuka* die Mitte des Baumes

zeitlich: *nī lūkapen poñ* um Mitte der Nacht

pañapañ, pañapañen seitlich, von der Seite; *pañapañ-ai, om* usw.

örtlich: *an ūto pañapañai* der Wind kommt seitlich von mir her.

§ 75. b) Folgende Verhältniswörter bedürfen zur Verbindung mit dem zugehörigen Begriff noch einer andern Präposition, werden aber nicht mit dem besitzanzeigenden Fürwort, sondern mit dem persönlichen verbunden, übereinstimmend mit dem Deutschen.

lote, lolen innerhalb

nan lolen im im Innern des Hauses

liki, likin außerhalb

nī likin im außerhalb des Hauses

kāinen, kainenēn gerade gegenüber

kainenēn ia mir gegenüber

limā, limān längs

limān pillap längs des Flusses

pali, pali en auf der andern Seite von, entgegengesetzt

mārāra pali en me tautau leicht ist das Entgegengesetzte von schwer

purki (puaeki) wegen

i jōta kak alūalū purki ai jōman ich vermag nicht zu gehen wegen meiner Krankheit.

Folgende Ausdrücke sind eigentlich Adverbien des Ortes:

koren yañ nahe bei, örtlich

toa jañ weit von, örtlich

kailo uai } in einiger Entfernung von

ilo uai

kapilipene ringsherum; z. B. *kapili yuk pene* ringsum dich herum

§ 76.

IX. Das Bindewort.

ō und

pil auch, *opil* und auch

nān ferner, und dann, denn

ap (zwischen Fürwort und Verbum) dann, darauf

katekatēō und ferner geschah es

arī ferner, und, so daß

meta nur

arī jō pue indessen

ā aber

te oder

jō — pil jō weder — noch

ari jo pue indessen, nichtsdestoweniger

me daß, in Objektiv- und Subjektivsätzen

pue weil, daß (nach den Verben des Freuens, des Betrübteins, wenn -daß- eine Ursache bedeutet)

pue-te } nach den Verben des Fürchtens, Besorgtseins, Verbietsens
en te }

lao, lao lel bis daß, solange bis

ta-a sobald als

lao-a lao ari sobald als

ma wenn, ob

§ 77.

X. Das Fragewort.

1. Frage nach der Person oder Gestalt (vgl. Abschnitt über das Frage-
 fürwort).

2. Frage nach der Beschaffenheit. *ya* oder *ta* an das betreffende Wort
 hintenangefügt:

reirei ya? } wie groß?
reireita? }

oder *ya* vorangestellt:

ya tuen? wie ist die Beschaffenheit von?

ya iromui? wie ist ihr Befinden?

ya iren Kiti? wie geht es in Kiti?

3. Frage nach der Zahl:

tapa metapa? wieviel?

4. Frage nach dem Ort:

ya? wo?

la ya? wohin?

jan ya? woher?

5. Frage nach der Zeit:

yāt? wann?

6. Die allgemeine Frage, mit der jemand aufgefordert wird, etwas
 Gesagtes zu wiederholen, ist:

ta? meta? tame? was?

7. Frage nach dem Grunde:

puekita? warum?

8. Frage nach dem Zweck:

maenta? wozu?

§ 78.

XI. Das Ausrufungswort.

ā Ausdruck der ehrfurchtsvollen Zustimmung, auch der Freude

ari halt, genug

ēje (*aeje*) Ausdruck des Schmerzes

aka Ausdruck der unangenehmen Überraschung

Schmalzen bedeutet Mißbilligung, Aufmerksammachen auf schlechtes
 Benehmen.

Anhang über die Satzbildung.

1. Stellung.

Die Stellung der Redeteile im Satz ist im vorhergehenden zum Teil schon erörtert worden. Das Hauptwort steht gewöhnlich voran. Eigenschafts- und Zahlwörter stehen hinter ihm. Umstandswörter folgen meistens hinter dem Verb, zuweilen stehen sie auch unmittelbar vor ihm. Über die Stellung der verschiedenen Fürwörterklassen vgl. Abschnitt über das Fürwort, desgl. über Verhältnis- und Bindewörter die betreffenden Abschnitte.

Besonders betonte Wörter können an den Anfang des Satzes gestellt werden.

Die Stellung der Satzteile ist folgende:

Voran steht das Subjekt, gefolgt von dem Attribut und der Apposition, dann das Prädikat und hierauf das Objekt. Das entferntere Objekt steht häufig vor dem näheren; z. B. *i pan kiyān komui kijin uinī* ich werde Ihnen etwas Medizin geben.

2. Verbindung der Sätze.

a) Kopulativsätze. Sie werden verbunden durch *ō* und, *pil* auch, *ap* ferner, *nan* und dann, denn, *ari* und, ferner; und dann.

Abweichend vom Deutschen werden Bindewörter oft da ausgelassen, wo eine Handlung sich aus mehreren, hintereinander sich abspielenden Vorgängen zusammensetzt; z. B.:

kōla uato geh und hole

re kin uaikājan taen kīpar, palanepaejan, pāta lirop sie pflücken Pandanusblätter ab, reißen sie dann auseinander und flechten eine Matte daraus

li kin uiyāta kaijar metoatoa ō koal, likao, tūr, ale pūr kiyān nin kijin tūka, lanāta pōn jaujau die Frauen machen viel Salböl, Schurze, Kleider, Ziergürtel, nehmen Blumen und stecken sie an kleine Hölzer und hängen es auf dem Grabe auf.

Doch können auch Bindewörter wie *ap* »dann«, *mur* »später« gebraucht werden.

b) Alternativsätze werden mit *te* »oder« gebildet; z. B.:

kōmail pan pēpē, te kōmail pan maela ihr müßt (werdet) kämpfen oder ihr müßt (werdet) sterben.

c) Komparativsätze (vgl. Abschnitt über das Eigenschaftswort):

a^e pan mao ōn ya, ma i metāklar, jan i maela es wird besser für mich sein, wenn ich Schmerzen habe, als daß ich sterbe; besser ist es für mich, Schmerzen zu haben als zu sterben.

d) Adversativsätze, durch *a*, *ari* »aber« eingeleitet; z. B.:

i mru alū alū, a i jōta^e kak ich möchte gehen, aber ich kann nicht
arī jō pue, jō pue bedeuten, wenn der nachfolgende Satz verneint ist: aber dennoch, nichtsdestoweniger; z. B.:

a^e kin metak kalaiminia, [ari] jō pue a^e jōta^e jañejañ er hat sehr heftigen Schmerz, aber dennoch schreit er nicht
i kan kijin uinī, ari jō pue i jōta^e pan kañailata ich genieße Medizin, aber dennoch werde ich nicht gesund werden
a^e tatōk anjou karoj ni a^e me maur, ari jo pue a^e jōta^e kapuāpnālar er arbeitete allezeit während seines Lebens, aber dennoch ist er nicht reich geworden

Ist der nachfolgende Satz nicht verneint, so bedeutet *jō pue, ari jō pue* auch aber auch, dadurch; z. B.:

a^e nanfiyañ jukul ari jo pue a^e janjal lolokoñta er besucht eifrig die Schule, er ist aber auch (er ist dadurch) sichtbar gelehrt.

e) Kausalsätze werden durch *pue* eingeleitet; z. B.:

i pan jamāla, pue i jo pijak ich werde weggehen, weil ich nicht beschäftigt bin.

f) Konsekutivsätze mit *ari* so daß; z. B.:

a^e puputjañ nin tūka, ari juke tin pae er fiel vom Baum herab, so daß er den Fußknochen brach, und also brach er den Fußknochen

a^e nam moñe toatōa ī ari mūj er genoß viel Speise, so daß er brach
a^e nim tal en jakou toatōa ī ari jakoular er trank viele Schalen Jakau, so daß er betrunken wurde.

g) Temporalsätze, *nī* während; z. B.:

ni ai mair a kōkōla während meines Schlafs (während ich schlief) ging er fort

nin tokon, ni anjou in der Zeit während; z. B.:

nin tokon, ni anjou ai mair

mūñ (moan) bevor; z. B.:

moan ai [pan] moñe i pan koto bevor ich gegessen habe (vor meinem Essen) werde ich kommen

mūrin, mūren nachdem; z. B.:

mūrin ai moñe i pan tūtū nachdem ich gegessen habe (nach dem Essen), werde ich baden

oder:

i pan moñe i ap tūtū ich werde essen und dann baden

i pan moñe i nok tūtū später baden

lāo bis zu, solange bis, bis daß; z. B.:

auī ya i lao puroto warte auf mich, bis ich wieder zurückkomme
i pan auī yuk ke lao puroto ich werde auf dich warten, bis daß du wiederkommst

re kin nin jakau re lao jakoular sie trinken Jakau, bis sie betrunken sind

ta a sobald als; z. B.:

a^e pan koto ta a i kola sobald er kommen wird, gehe ich fort

i pan kōla ta jap kapou, a i kañailatar ich werde in ein kaltes Land gehen, sobald ich gesund geworden bin

lao a, lao ari — ap

i lao p̄jak a i ap pan puroto sobald ich Zeit habe, werde ich zurückkommen

anjou karoj sooft als, allezeit wenn; z. B.:

anjou karoj ni ai jūmao i kin muj sooft ich krank bin, breche ich.

h) Subjektivsätze:

jōta me i nen pue me t̄pirap es ist nicht recht, daß man stiehlt
(*pue* steht, weil das Stehlen auf Unrecht begründet ist). Sonst wird meistens einfacher gesagt:

mael i pan jāmala es ist wahr, daß ich weggehen will.

i) Objektivsätze werden eingeleitet durch *me*, *pue* daß; *pue* steht nach den Verben des Sichfrenens, Fürchtens, Verbieters, Verhinderns; über den Modus (*en* und *te*) vgl. Abschnitt über das Verbum.

k) Relativsätze werden durch *me* eingeleitet; z. B.:

ol, me i kilān ayū, rānuet a maelar der Mann, welchen ich gestern sah, ist heute gestorben

ol, me i imudneki imuo, a maelar der Mann, dessen Haus dort ich besitze, ist gestorben

ol, me i kiyan uini ayū, rānuet a maelar der Mann, dem ich gestern Medizin gab, ist heute gestorben

japuai, me i kōjān ya, me lomlomur mein Land, aus dem ich komme, ist kalt

jap, me i men kilān ya, me k̄arakar das Land, in welches ich gehen möchte, ist heiß

uaja, me i tikētā ya, me mau die Gegend, wo ich in der Kindheit lebte, ist gut

ink, me intinki ayu, rānuet jōlar die Tinte, mit der ich gestern schrieb, ist heute zu Ende

l) Finalsätze, *pue en* damit; z. B.:

i men kañ kijin uini pue i en kaelailata ich möchte etwas Medizin genießen, damit ich gesund werde

pue — te damit nicht; z. B.:

i jōta pan tauta, pue i te piputi ich werde nicht emporklettern, damit ich nicht herunterfalle

kater nim jakau, pue ke te pan jakaula! höre auf mit Jakautrinken, damit du nicht betrunken wirst!

m) Konditionalsätze, *ma* wenn; z. B.:

ma moni mimi rei, i pan puain wenn Geld bei mir ist, werde ich bezahlen

n) Indirekte Fragesätze werden durch *ma* „ob“ eingeleitet; z. B.:

a ilok rei, ma i en puroto te jō er fragte mich, ob ich zurückkommen möchte oder nicht (vgl. Abschnitt über die Modusbestimmung).

Da Konzessivpartikeln fehlen, müssen Konzessivsätze bei der Übersetzung in Adversativsätze umgewandelt werden.

Woher kommt der Name des Stromes Jangtsekiang?

VON P. ALBERT TSCHÉPE.

Es gibt eine ziemliche Anzahl von Erklärungen dieses Namens. Da mich diese Frage interessierte, suchte ich nach deren Lösung in den chinesischen Büchern. Denn die Chinesen wissen doch schließlich am besten, wann und warum dieser oder jener Name einem Flusse oder Berge gegeben worden ist. Die wahre Antwort scheint mir der große und auch bei den Europäern wegen seiner Gelehrsamkeit geschätzte Literat 顧炎武 Kou-ien-ou (1613—1682) zu geben (s. Mayers S. 281). Vor allem ist der Name »Blauer Fluß« auszuschließen, der zwar noch hin und wieder in den Büchern spukt, aber gar keine Berechtigung hat, weder in chinesischen Büchern, noch auch in philosophischen Gründen europäischer Gelehrten. Denn die Wasser des Jangtsekiang sind immer gelblich, mehr oder weniger nach der Jahreszeit; aber zu keiner Zeit werden sie klar, um den Namen mit dem blauen Meere teilen zu können. Kurz, der »blaue« Fluß hat keine wissenschaftliche Grundlage, somit keine Berechtigung, noch in wissenschaftlichen Werken zu figurieren. Ebenso wenig Berechtigung hat die Erklärung »Sohn des Meeres«, obgleich dieser Name recht poetisch klingt. Denn der Fluß Jangtsekiang schreibt sich chinesisch 楊子江. Um den »Sohn des Meeres« herauszubekommen, müßten die Chinesen 洋, und nicht 楊, schreiben. Beide Charaktere haben nichts als den Laut und Akzent gemein, sind aber in allen übrigen durchaus verschieden. 洋 jang bedeutet »Meer, Ozean« und kommt mit Recht im chinesischen Ausdruck für »Europa« vor 大西洋 Ta-si-ang, weil es jenseits des Ozeans liegt. 楊 heißt »sich erheben, fliegen, emporschießen«. Es ist derselbe Charakter, der für die bekannte Stadt Jang-tcheou 楊州 gebraucht wird.

Ebenso verfehlt ist die Erklärung »der Strom, an dessen Ufern so viel Weidenbäume wachsen«. Weiden gibt es zwar die Menge, nicht nur an den Ufern, sondern im ganzen Stromgebiet des Jangtsekiang. Aber »die Weide« schreibt sich chinesisch mit dem Schlüssel »Baum« 木, wie ganz selbstverständlich; also 楊 jang. Laut und Akzent sind dieselben, aber die Charaktere selbst sind ganz verschieden.

Noch eine Bemerkung. Der Name Jangtsekiang wird von den Chinesen fast ausschließlich für den Unterlauf von Nanking bis zur Mündung gebraucht. Der mittlere Lauf heißt gewöhnlich 大江 Ta-kiang »der große Strom«.

oder auch 長江 *teh'ang-kiang* »der lange Strom«, oder auch kurzweg *kiang* 江 »der Strom«, weil er eben der größte Chinas ist.

Im westlichen China, d. h. in der Provinz Sen-tel'ouan 四川 zumal, heißt er 岷江 *Ming-kiang*, weil dieser Nebenfluß bedeutender ist als der aus Tibet kommende Hauptarm; weil er den Chinesen aus grauem Altertume bekannt ist, auch in den ältesten Büchern erwähnt wird und als schiffbarer Fluß allerwärts dort bekannt und genannt ist.

Als Name für den ganzen Strom ist in den älteren Büchern 大江 *Ta-kiang*, in den neueren 揚子江 *Jangtsekiang* üblicher.

von Richthofen nahm an, daß diese Benennung von der Provinz Jang-tcheou 揚州 oder der gleichnamigen alten Stadt herkomme. Auch dieses ist unzulässig, weil in den alten Büchern der Name Jangtsekiang nicht vorkommt, sondern nur der Name Kiang. Und käme er von der späteren Stadt Jang-tcheou, so müßte er 揚州江 oder doch elliptisch 揚之江 geschrieben werden, welche zwei Schreibweisen nicht existieren.

Wo ist also die wahre Erklärung, wenn keine der obigen zulässig sind?

Nach unserem gelehrten Gewährsmann kommt der Name von der Stadt Jang-tse-hien 揚子縣. Diese im Mittelalter sehr berühmte Stadt lag 15 Li südöstlich der jetzigen Kreisstadt 儀真縣 *I-tscheng-hien* (welch letztere 75 Li westlich von seiner Präfektur Jang-tcheou-fu 揚州府 liegt), und zwar lag sie am Strome selbst und war ein großes Handelsemporium, ja selbst Provinzialhauptstadt unter den Mongolen.

Der Ort war schon unter der Dynastie Soei 隋 (589—618) wichtig genug, um eine Garnison zu erhalten und den Strom zu bewachen.

Im Jahre 682 war der Ort schon so bedeutend, daß der Kaiser die Stadt Jangtse 揚子 von der Stadt 江都 *Kiang-tou* abzweigte und zur selbständigen Kreisstadt erhob.

Im Jahre 757 schlug der kaiserliche General Li 李, um die ausgebrochene Revolution im Süden des Stromes zu bekämpfen, sein Hauptlager in dieser Stadt Jangtse auf.

Im Jahre 780 schlug die Generalintendantur der kaiserlichen Monopole von Salz und Eisen in der immer größeren und wichtigeren Stadt Jangtse ihr Hauptlager auf. Ebenso befand sich daselbst eine zahlreiche militärische Besatzung zum Schutze des Landes.

Im Jahre 923 gab der Herrscher einer neuen Dynastie dieser wichtigen Stadt einen neuen Namen 永真 *Joung-tcheng*, um an ihr sein kaiserliches, allmächtig gebietendes Recht zu betätigen. Um die Namen unbedeutender Orte hat sich ein Kaiser niemals bekümmert; die Stadt Jangtse war also bedeutend.

Im Jahre 976 saß der Gründer der mächtigen Dynastie Song 宋 (960—1274) kaum auf sicherem Throne, als auch er sein Kaiserrecht an dieser Stadt ausübte und ihr den Namen »Jangtse« 揚子縣 zurückgab,

weil die Stadt vom Volke noch immer so benannt wurde und als solche weit und breit bekannt war.

Im Jahre 1127 wurde die Stadt zur Würde einer Provinzialhauptstadt **揚子軍** Jangtsekiun erhoben. Dort lag das Armeekorps zum Schutze des Landes gegen die öfteren Einfälle des Reiches **金** (1115—1234), welches sich des nördlichen Chinas bemächtigt hatte.

Unter den Mongolen (1274—1368) war es ebenso eine Hauptstadt **路** lou, bekam aber einen neuen offiziellen Namen **眞州路** Tcheng-teheou-lou. Denn der neue Kaiser wollte sein allmächtiges Herrscherrecht auch an dieser berühmten Stadt ausüben.

Weil nun diese wichtige Handelsstadt im Mittelalter weit und breit bekannt und von vielen Schiffen und Wagen besucht wurde, nannte man den Strom, an dem diese Stadt lag, schlechtweg den Jangtsekiang, d. h. den Strom von Jangtse. Dieser Name erhielt sich auch noch, als die Stadt zerstört war.

Denn zur Zeit der Bürgerkriege am Ende der Dynastie der Mongolen (1350), als es galt, diese wilden und verhassten Mongolen zu vertreiben, kämpfte man mit Wut um den Besitz dieser so wichtigen Stadt. Schließlich ward sie in den mörderischen Kämpfen verbrannt und vernichtet. Und die neue Dynastie der Ming **明** verlegte die Verwaltungsbehörden nach dem Marktflecken **儀徵** I-tcheng, welcher zur Stadt erhoben wurde und es jetzt noch ist. Zu Ehren der alten Stadt **眞州** Tcheng-teheou unter den Mongolen hat I-tcheng **儀徵** den Ehrennamen **眞州** Tcheng-teheou. Diese Unterpräfektur liegt 75 Li westlich von seiner Präfektur Jang-teheou **揚州府**.

Wäre aber jemand erstaunt, daß diese Stadt **揚子縣** Jang-tse-hien auf Kosten anderer Städte sich habe so entwickeln können, so füge ich noch hinzu, daß sie eben am Verbindungspunkte des Kaiserkanals mit dem Jangtsekiang lag. Denn man muß nicht glauben, daß die Einfuhr in den Kaiserkanal immer gerade gegenüber vom jetzigen Tcheng-kiang **鎮江** war.

Allerdings ehemals im Jahre 486 v. Chr., als **夫差** Fou-teh'ai, der mächtige König von **吳** Ou, den Kaiserkanal grub, fuhr man von Tcheng-kiang direkt nach Norden zur jetzigen Präfektur Jang-teheou **揚州**.

Selbst die Meeresflut stieg bis zu jener Stadt. Aber allmählich verschlammte der Kanal, und im Jahre 345 n. Chr. war er ganz vom Schlamm verstopft. Da der Jangtsekiang daselbst auch mit vielen Inseln angefüllt und das Fahrwasser seicht war, mußte man dem Kaiserkanal eine Mündung weiter im Westen graben, d. h. ungefähr 15 Li südöstlich von der jetzigen Stadt I-tcheng **儀徵**.

An dieser Mündung des Kaiserkanals in den Strom Jangtsekiang lag nun unsere Stadt Jangtse **揚子**. Der ganze Handel des Kaiserkanals

ging also durch diese Stadt. Wie ist es zu verwundern, daß sie sich so entwickelt, zu solcher Höhe emporgeschwungen? Eben deswegen war sie so bekannt und in aller Munde. Und der Strom 江 Kiang, der bei ihr vorbeifloß, in den man nach dem Durchgange dieser Stadt Jangtse gelangte, war eben der Jangtsekiang. Da man manche Kiang kannte, manche durchschiffte, so wollte man eben diesen von andern unterscheiden und nannte ihn nach der berühmten Stadt •Jangtse•.

Die Ebene von Schanghai (oder richtiger von Sou-tcheou).

Von P. ALBERT TSCHÉPE.

Herr von Richthofen nimmt an, daß das Ästuar des Jangtsekiang sich ehemals in den Urzeiten vom Ästuar von Hang-tcheou bis nach Ou-hou 蕪湖 hin erstreckte. Ich bin ganz derselben Meinung, ebenso verschiedene unserer Patres, welche sich mit dieser Frage beschäftigt haben.

Die Berge und Hügel von Nanking und Tchen-kiang, die Berge und Hügelketten von Tch'ang-tcheou 常州, Ou-si 蕪錫 und Sou-tcheou 蘇州 begünstigten den Niedersatz der Sedimente des Jangtsekiang, und so bildeten sich daselbst bald Inseln, die sich später zur fruchtbaren Ebene vereinigten und natürlich Ansiedler anlockten.

In der geschichtlichen Zeit, d. h. gegen 2200 v. Chr., als der Große Jü 大禹 die neun Provinzen bereiste, fand er die Ebene von chinesischen Kolonisten besiedelt.

1122 v. Chr. wird 太伯 T'ai-pé zum Fürsten von 吳 Ou eingesetzt, und dieser hat seine Hauptstadt in Mei-li 梅里, 30 Li südöstlich von Ou-si in einer ringsum von Hügeln eingeschlossenen Ebene. Diese Gegend war also am dichtesten bewohnt, denn sonst hätte er seinen Thron nicht dort errichtet.

Gegen 515 v. Chr. war die Hauptstadt nach Sou-tcheou 蘇州 verlegt, weil sich dieses so günstig gelegene Gebiet immer mehr entwickelt hatte und Mei-li weit überflügelte.

So wächst die Ebene mehr und mehr. Im 4. Jahrhundert dehnte sich die bewohnte Niederung bis über 100 Li östlich von Sou-tcheou aus. Wir haben einen geschichtlichen Beweis in der Festung 滬濱壘 Hou-tou-lei. Es ist dies jetzt der literarische Name von Schanghai. Liest man in den alten Büchern diesen Namen Hou-tou, so ist man zuerst nicht wenig erstaunt.

Wie! Gab es zu jener Zeit, im 4. Jahrhundert schon, eine Stadt Schanghai? Man weiß ja, daß Schanghai unter der Dynastie Song 宋 (960—1274) nur ein Flecken war.

Erst 1294 wurde es von den Mongolenkaisern zur Stadt erhoben. Was ist also 滬濱 Hou-tou?

Hou-tou heißt »Abfluß zum Meere« und 壘 lei »Festung«, nahe bei der Mündung erbaut, um das Land gegen die Seeräuber zu schützen.

Im 4. Jahrhundert befand sich diese »Uferfestung« 30 Li östlich von der jetzigen Unterpräfektur Koneu-cha 崑山, die 70 Li östlich von Sou-tcheou 蘇州 liegt.

Aber die Ebene wuchs immer mehr; somit entfernte sich das Meer, und die »Uferfestung« wanderte immer mehr östlich.

Unter der Dynastie Song 宋 befand sie sich 35 Li nordöstlich von der Unterpräfektur Ts'ing-p'ou 青浦, d. h. 100 Li westlich von Schanghai. Man findet daselbst sogar noch das Dorf 滬瀆村 Hou-tou-tsouen, nahe beim großen Marktflecken 青龍鎮 Ts'ing-loung-tchen, welches unter den Song 宋 ein so besuchter Hafen war, daß er den Namen 小杭州 Siao-Hang-tcheou »das kleine Hang-tcheou« erhielt.

Um 1292 ist Hou-tou-lei »die Uferfestung« in der Nähe von Schanghai; daher hat diese Stadt ihren literarischen Namen erhalten. Alle chinesischen Literaten kennen den literarischen Namen für Schanghai, aber wissen keine Erklärung anzugeben. Diese findet sich einzig in der Chronik von Sou-tcheou.

Die Unterpräfektur Tch'ang-chou 常熟, welche 100 Li nördlich von 蘇州 liegt, datiert erst aus dem Jahre 590 n. Chr. Jetzt liegt sie mehr als 50 Li innerhalb des Landes vom Jangtsekiang entfernt. Vor 590 war das Land noch nicht oder nicht genügend bevölkert. Die alte Stadt lag nordwestlich bei den Hügeln von 江陰 Kiang-yin und hieß Ki-yang 暨陽. Bis zum Jahre 341 n. Chr. befand sich daselbst nur ein Militärmandarin, welcher die Oberleitung über das Salzmonopol hatte, die Salzschnuggler usw. fangen mußte. Kurz, bis 341 war das Land noch wenig bebaut; man machte viel Salz, wie es jetzt noch nördlich von Hai-men 海門 der Fall ist. Alljährlich wächst das Land; das Meer weicht zurück, und die Kolonisten finden sich ein. Sobald die Bevölkerung ziemlich zahlreich geworden, errichtet man eine kleine Unterpräfektur. Dies geschah im Jahre 341, und die Stadt hieß 南沙 Nan-chau und lag 45 Li nordwestlich von Tch'ang-chou.

Wie der Name Nan-cha 南沙 besagt, war es eine Insel des Jangtsekiang, welche sich ans Festland gefügt hatte.

60 Li südöstlich von Tch'ang-chou befindet sich »der durchlöcherter Fels« 穿山 Tch'ouen-chan, den ich unlängst gesucht und schließlich gefunden habe. Er ist 9,6 丈 tchang hoch = ungefähr 18—20 m. Er hat einen Umkreis von 2304 Schritt. Seine nördliche Seite ist durchaus steil. Am Fuße sieht man noch, wie die Meereswogen angeprallt sind und den Felsblock durchbohrt haben.

Man erzählt in den alten Büchern, daß kühne Schiffer mit ausgespannten Segeln mitten durch den Fels fuhren. Das ist ein Märchen solcher Leute, welche den durchlöcherter Fels nicht gesehen haben. Ein kleiner Fuder Heu, d. h. ein kleiner Heuwagen, kann durchs Loch fahren, um einen gewöhnlichen Vergleich zu gebrauchen.

Wenn andere Schriftsteller sagen, es seien gar manche Schiffe an diesem Felsen zerschellt, so kann man das schon glauben. Beim Brunnen-graben hat man daselbst Masten und Schiffsteile gefunden.

Im 7. Jahrhundert war der Fels noch inmitten des Jangtsekiang; jetzt liegt er mehr als 20 Li im Innern des Landes.

Dies sind augenscheinliche Beweise, daß das Delta von Son-tcheou ehemals wenig ausgedehnt war. Der 中江 oder Mittlere Kiang hatte zur Zeit des Großen Jü, d. h. 2200 Jahre v. Chr., wohl kaum mehr als eine Länge von 100 Li östlich vom Tai-hou, während jetzt der 吳淞江 Ou-soung-kiang an 300 Li lang ist.

Das gleiche gilt vom Nan-kiang 南江.

Das Ästuar vom Jangtsekiang erstreckt sich in großer Breite bis Nan-king. Zur Zeit der Dynastie der T'ang 唐 (619) war der Jangtsekiang zwischen Jang-tcheou 揚州 und Tchen-kiang 鎮江 60 Li breit, und man schiffte sich in 揚子橋 Jang-tse-kiao, 20 Li südlich vom jetzigen Jang-tcheou, ein. Jetzt muß man 40 Li weiter nach Süden, nach 瓜洲 Koua-tcheou, der Gurkeninsel, gehen. Dieses an 60 Li lange und 40 Li breite Alluvialland hat sich unter den T'ang 唐 ans nördliche Ufer des Jangtsekiang angefügt. Da zu derselben Zeit sich auch die große Insel Tsoung-ming 崇明 gebildet hat, so muß der Jangtsekiang damals im Oberlauf viel Land fortgerissen haben. Die Erde ist fruchtbarer, mit viel Lehm durchmischter Sand, sowohl am nördlichen Ufer des Stromes als auf der Insel Tsoung-ming. Indessen gibt es bisweilen Streifen von fast lauter Sand. Solch minderwertige Strecken kennen die Landleute sehr gut.

Die alten Alluvialstrecken sind fast ausschließlich Leimboden, d. h. trefflicher Boden für Reiskultur. Die späteren Alluvionen aus und nach der Dynastie der T'ang sind lehmhaltiger, fruchtbarer Sandboden, trefflich für Baumwollenkultur geeignet. In meinem Bezirke habe ich beide Bodenarten und kenne also hier ganz genau die Grenze. In dieser Christengemeinde baut man noch halb Reis, halb Baumwolle; die südlicheren bauen nur Reis, die mehr nördlichen nur Baumwolle. Der Boden ist durchaus verschieden. Die Bauern wissen das natürlich sehr gut. Also für jemand, der das Land durchwandert und dasselbe ein wenig angesehen hat, sind die oben ausgesprochenen Ansichten unzweifelhaft. Und sie werden von der Geschichte aufs glänzendste bestätigt.

Der Nan-kiang 南江.

Eine geographisch-historische Studie.

VON P. ALBERT TSCHÉPE.

Der Nan-kiang 南江 oder der südliche Arm des Jangtsekiang.

In meinem vorhergehenden Aufsätze habe ich schon zur Genüge bewiesen, daß die Ansicht des Herrn von Richthofen die allein wahrscheinliche ist, d. h. daß der Nan-kiang sich wahrscheinlich vom Großen See T'ai-hou 太湖 abzweigte und sich bei Tcha-p'ou 乍浦 ins Meer ergoß. Die folgenden Blätter sollen diese Meinung aufs neue erhärten und, wenn möglich, zur Gewißheit beweisen. Das jetzige Kanalsystem macht den Forscher in seinen Untersuchungen irre. Denn jetzt laufen alle Wasser des nördlichen Hang-tcheou 杭州 nach dem T'ai-hou ab. Wie kann man also vermuten oder gar überzeugt sein, daß es ehemals anders gewesen ist, wofern man nicht die alten Bücher nachsieht, d. h. nicht die Klassiker, welche von diesem für viele so unwichtigen Punkte gar nicht sprechen, sondern die Lokalchroniken, welche immer so viel Interesse an ihrem engeren Vaterlande bewiesen haben. Diese Chroniken 志 tchen sind zwar äußerst langweilig zu lesen, da sie so viel unnützes Zeug aufspeichern. Die Erzählungen von den keuschen Witwen eines Bezirks, über deren Ehrenpforten usw. nehmen ja selbst die Chinesen nicht ernstlich. Denn sie wissen, daß es nur einer ansehnlichen Summe von Dollars bedarf, um eine Lobeserhebung in der Lokalchronik für die keusche Witwe seiner Familie zu erhalten. Die Herausgeber bedürfen Geld für die Unkosten des Buches. Somit verzeiht man ihnen diese bezahlten Lohndeelen zu Ehren der reicheren Familien und deren -tugendhaften- Mitgliedern, sei es nun weiblichen oder auch männlichen Geschlechts. Aber neben diesen langweiligen Erzählungen zweifelhaften Inhalts findet man auch kostbare Nachrichten über die geschichtlichen Ereignisse jener Stadt und jener Gegend. Die genaue Angabe der Schlachten und Schlachtfelder sucht man oft vergebens in anderen Büchern. Ebenso geben sie genaue Beschreibungen der Berge und Flüsse, der wirklichen Berühmtheiten und Heldentaten ihrer Landeskinder: kurz, vieler wissenswerten Mitteilungen wird man nur dort habhaft.

Durch diese Erfahrungen geleitet, nahm ich die Lokalchroniken von Hang-tcheou, Kia-hing 嘉興, Son-tcheou 蘇州 usw. nebst deren zahlreichen Unterpräfektoren zur Hand. Die genaue Durchsicht dieser zahlreichen Bände erfordert zwar viel Zeit und Geduld, aber sie belohnt sich immer. So erging es mir auch diesmal. Ich fand den Nan-kiang

zwar nicht unter dieser Rubrik, wie ich ihn suchte; aber ich fand ihn doch, und zwar unter dem Titel 韭溪 Kiou-k'i, der wenig einladend war durch seinen Namen »Zwiebellauchfluß«. Ich las den Paragraphen einzig, um alles genau zu durchsuchen, und fand so den vielgesuchten Nan-kiang.

Die folgenden Seiten geben das Resultat jener Studien auf der Suche nach dem Nan-kiang.

Wo war der Abfluß des T'ai-hou in den Nan-kiang?

Der Teil des jetzigen Kaiserkanals von 吳江 Ou-kiang, 50 Li südlich von Sou-tcheou, bis nach Kia-hing 嘉興 hieß ehemals 韭溪 Kiou-k'i »der Zwiebellfluß« oder auch 長水 Teh'ang-choei »das lange Wasser«, weil er eben an die 100 Li lang war. Er trug diesen Namen wenigstens noch bis zur Zeit des berühmten 秦始皇 (246—210). Ts'in-cheu-hoang, unter dem der Kion-k'i noch namentlich erwähnt wird, wie wir weiter unten eines längeren erzählen werden. Aber wahrscheinlich behielt er den Namen bis zur Zeit der Dynastie 隋 Swei (590—618), deren großer Kaiser Yang-ti 煬帝 (606—618) im Jahre 610 diesen südlichen Teil des Kaiserkanals bauen ließ. Denn der Chronist sagt, der Name Kiou-k'i oder Tehang-choei wurde vergessen über dem neuen offiziellen Namen 運河 Iun-ho »Kaiserkanal«, wie die Europäer gewöhnlich übersetzen. Der Chronist fügt hinzu: »Einzig im Namen seines Abflusses am T'ai-hou, 韭溪港 Kiou-k'i-kiang, und im Namen der Brücke 韭溪橋 Kiou-k'i-kiao, im Zentrum der Präfektur Kia-hing, hat sich der alte Name des Flusses erhalten.«

Wir haben somit den Abfluß des Nan-kiang im jetzigen Hafen und Kanal 韭溪港 Kiou-k'i-kiang, welcher 30 Li südlich von der Unterpräfektur 吳江 liegt.

Diese Ansicht wird von dem Verfasser des 太湖備考 Bd. II S. 27 bestätigt. Dieser Autor hat ein treffliches Werk in 13 chinesischen Bänden über den 太湖 geschrieben. An besagter Stelle spricht er von der großen Brücke 大浦橋 Ta-p'ou-kiao, welche 7 Bogen und eine Länge von 36 m hat und nördlich vom Marktlecken 八圻鎮 P'e-tch'e-tcheng am Kaiserkanal liegt. Er sagt nun, daß nach allgemeiner Ansicht jene Brücke über den alten südöstlichen Abfluß des T'ai-hou führe; den Grund davon sehe man in der bodenlosen Tiefe südlich von jener Brücke. Jene Brücke liegt nun 4—5 Li östlich vom erwähnten Hafen 韭溪港 und entspricht demselben ganz genau. S. 23 besagten Werkes zählt er die Seen und Wasserbehälter zwischen dem Hafen 韭溪港 und der Brücke 大浦橋 auf, welche ehemals den Zwischenraum fast gänzlich ausfüllten. Begnügen wir uns der Kürze wegen, den See 浪打穿 Lang-

tang-tch'oen, d. h. »den Wogendurchbruch«, zu erwähnen. Er ward so genannt, weil der T'ai-hou sein altes Recht zu bewahren suchte, und der zweite immer wieder, trotz aller angehäufter Hindernisse, ihn zurückzuhalten, dennoch durchbrach. Auch diese Benennung ist ein neuer Beweis für unsere These. Obwohl der Kaiserkanal schon 610 gebaut worden, war noch zur Zeit der Dynastie der Song 宋 (960—1276) jene Stelle sehr gefährlich und gefürchtet ob der vielen Unglücksfälle, die alljährlich daselbst vorkamen, und dies trotz aller sorgsamten Arbeiten, welche man an jener Stelle des Kaiserkanals immer ausführte, um die Schifffahrt möglich und sicher zu machen.

Erwähnen wir noch den See 唐家湖 T'ang-kia-hon, 34 Li südlich von 吳江 Ou-kiang, der etwas südlich vom vorigen See, »dem Wogendurchbruch«, liegt. Besagter Autor führt 5—6 Seen auf, welche zwischen dem Hafen und der Brücke oder neben letzterer liegen oder lagen. Denn seitdem haben sich viele Inseln gebildet, ja, ergiebige, gut bebaute Ebenen sind an Stelle jener Untiefen und Seen getreten. Wo man im 9. Jahrhundert kaum ohne Gefahr zu Schiffe durchkommen konnte, findet man nun ein dicht bevölkertes und gut angebautes Land. Einzig die notwendigen Kanäle hat man erhalten, d. h. man hat gesorgt, daß der Kaiserkanal immer das zur Schifffahrt nötige Wasser besitze, die bebauten Felder und die Marktflecken nicht überschwemmt werden. Geben die Berge von Hang-tcheou viele Wasser an den Kaiserkanal ab, so entläßt sie dieser, um nicht geschädigt zu werden, auch durch die Brücke 太浦橋 und den Kanal 韭溪港 in den T'ai-hou. Hat der Kaiserkanal zu wenig Wasser, so empfängt er Zutluß vom Großen See durch jene zahlreichen Kanäle, von denen viele die Reste ehemaliger Seen sind. Kurz, das ganze Kanalsystem im Delta des Jangtsekiang ist erstaunlich gut »nach Methode der weisen Altvordern«, ohne viele wissenschaftliche Apparate geregelt worden. Im Jahre 610 baute man den Kaiserkanal im Süden des Jangtsekiang bis Hang-tcheou. Als praktische Leute benutzten die Chinesen die schon vorhandenen Kanäle oder Flüsse und Wasserläufe. Eine große Schwierigkeit war am südöstlichen Winkel des »Großen Sees« T'ai-hou zu überwinden. Denn dort fließen die Wassermassen dieses Binnenmeeres ab, überschwemmen nicht selten auch jetzt noch das Land, ehemals aber, d. h. bis ins 14. und 15. Jahrhundert, verwüsteten sie jenen Winkel oft aufs fürchterlichste. Wegen der notwendigen Verbindung mit dem Süden finden wir schon im 3. Jahrhundert v. Chr. dort, wo die jetzige Unterpräfektur 吳江 Ou-kiang, 45 Li südlich von 蘇州, liegt, einen Flecken mit Namen 松陵 Song-ling. Aber der Ort war so oft überschwemmt, so gefährdet, so oft weggerissen, daß er trotz seiner günstigen Lage am großen Fahrwege nach dem Süden sich nicht entwickeln konnte. Selbst nachdem der Kaiserkanal schon gebaut und verschiedene Schutzdämme zwischen dem Großen See und dem Kaiserkanal errichtet waren, blieb jene Ansiedelung Ou-ling immer sehr gefährdet. Aber immer neue und bessere Anlagen sicherten schließlich den Kaiserkanal und jenen einsamen Flecken

松陵 Soung-ling, der schließlich unter der Dynastie Tang 唐 den Titel 鎮 tcheng »Marktlecken« erhielt. Gegen Ende dieser Dynastie, d. h. im Jahre 895, lieferten sich an dieser wichtigen Stelle die beiden Kronprätendenten 楊行密 Jang-hing-mi und 錢鏐 Ts'ien-liou mörderische Kämpfe. Ts'ien-liou blieb Sieger. Und dieser alte Salzschnuggler entwickelte sich zum klugen, tatkräftigen Herrscher, welcher seinem Königreiche, d. h. dem Delta des Jangtsekiang, von Hang-teheon, seiner Hauptstadt, bis Tcheng-kiang 鎮江, unzählige Wohltaten erwiesen und sehr viel zur Entwicklung des Landes beigetragen hat. Er war es, der zuerst Steindämme längs des Kaiserkanals aufführte und auch jene gefährdete Stelle am Ausflusse des alten Nan-kiang bei der Brücke 太浦橋 aufs beste zu sichern suchte. Er entwickelte sehr den Handel zwischen Sontcheon und seiner Hauptstadt Hang-teheon sowie mit 湖州 Hou-teheon. Somit hob und bevölkerte sich das Land: längs des Kaiserkanals erhoben sich in Abständen von 30—50 Li große Marktlecken, die sich der Bewohnerzahl nach zu wahren Städten entwickelten. Daß man unter solchen Umständen des alten 非溪 Kiou-k'i vergaß und nur den 運河 Jun-ho kannte, ist leicht begreiflich. Aber ebenso begreiflich ist, daß der alte Hafen am Tai-hou in diesem Lande, wo alte Traditionen so heilig aufbewahrt werden, im Laufe so vieler Jahrhunderte seinen Namen 非溪港 Kiou-k'i-kiang bis jetzt bewahrt hat. Denn dort gab es keinen Grund, den Namen zu wechseln. kein Nebenbuhler machte ihm seinen Namen streitig.

Wo war der Mittellauf des alten Flusses Nan-kiang 南江?

Wir haben oben gesagt, daß der südliche Arm der drei Mündungen des alten Jangtsekiang nicht wie im Chou-king 書經 den Namen 南江 Nan-kiang trug, sondern 非溪 Kiou-k'i »Zwiebelfluß« oder 長水 Tchang-choei »der lange Fluß« hieß. Wollen wir ganz genau nach den Chroniken sprechen, so hieß der Oberlauf, d. h. der Ausfluß aus dem Tai-hou, eine wohl 20 Li lange Strecke, zumeist Kiou-k'i, der Mittellauf dagegen, wenigstens zur Zeit des Kaisers 秦始皇 T'sin-chen-hoang, zumeist Tchang-choei. Der eigentliche, ursprüngliche Name war Kiou-k'i.

Warum dieser Name Kion-k'i 非溪 »Zwiebelfluß« oder vielmehr »Schnittlauchfluß«? Denn 非 kion bezeichnet jene, den Europäern so verhaßte, von den Chinesen aber so geliebte Art Schnittlauch, welche noch eine halbe Stunde nach dem Essen aus dem Munde des betreffenden einen so üblen Geruch verbreitet, ja, wirklich lästig, eklig ist.

Wahrscheinlich wächst diese Pflanze überreichlich längs des Flusses oder wenigstens an mehreren Stellen, wo er durchfloß. Das kommt ja vor und gibt der Bevölkerung die nächste Gelegenheit zu Lokalnamen.

Im Weichilde von 常熟 T'chang-chou, wo ich dies schreibe, gibt es auch eine Art kleiner wilder Zwiebeln, welche als Unkraut im Felde

wuchern und nach Behauptung der Landleute unausrottbar sind. In unserem Garten aber habe ich sie im Verlaufe zweier Jahre doch ausgerottet, obwohl es eine langwierige Arbeit war. Von Teh'ang-chou bis Schanghai findet man diese wilde Zwiebel überall. Anderswo im Delta habe ich sie nicht in Unmasse gesehen. Vielleicht kommt der Name von einem ähnlichen wilden Gewächs, welches in Masse an jenem Flusse vorkam. Das eigentliche Küchengewächs 韭 k'ou kann es nicht sein; denn dieses verlangt sorgsame Pflege des verständigen Gärtners.

溪 oder 谿 k'i heißt eigentlich »Sturzbach, Bergstrom, Gewässer, das sich zwischen Felsen herabstürzt«. In jenem Teile von Teh'e-kiang heißt aber nach allgemeinem Sprachgebrauch fast jeder Wasserlauf 溪 k'i. Ausnahmen erklären sich leicht. So z. B. heißt der Kaiserkanal 運河 Jun-ho, eben weil der gelehrte, schriftgemäße Ausdruck von auswärts eingeführt worden.

Geschichtlich bekannt und nachgewiesen finden wir den 長水 Tehang-choei schon im 6. Jahrhundert v. Chr. An ihm lag zur Zeit der Könige von 吳 Ou (1122—470) der Marktflecken 長水市 Teh'ang-choei-chen, welcher sich später noch mehr entwickeln, stadtartigen Präfektur 嘉興 Kia-hing emporsteigen sollte. Daher kommt es, daß in alten Büchern diese Stadt manchmal ganz einfach Teh'ang-choei genannt wird.

Als 秦始皇 Ts'in-chen-hoang (246—210) auf seinem Besuche des Südostens seines Reiches im Jahre 240 dahinkam, fand er in Teh'ang-choei einen sehr großen Marktflecken, einen so bedeutenden Ort, daß der Volksglaube erzählte, aus jenem volkreichen, hochangesehenen, stadtartigen Marktflecken werde ein Kaiser hervorgehen. Der abergläubische Despot sei darüber dermaßen erschrocken, daß er seine Wahrsager, welche er stets zur Seite hatte, befragt, wie jenem innerhin möglichen Zauber zu begegnen sei, um ihn zu vernichten? Auf ihren Rat hin habe sich Ts'in-chen-hoang als Bauer verkleidet, in ein dort gebräuchliches Schifflein gesetzt und sei mit einigen Landesprodukten in den Flecken gefahren, wo er dieselben verkauft und andere Sachen eingekauft habe. Alsdann sei er am anderen Ende des Fleckens herausgefahren. Somit hatte sich das alte Orakel erfüllt: »ein Kaiser war aus jenem großen Marktflecken hervorgegangen«. Der Zauber war nach dem Zeugnisse seiner Wahrsager zerstört.

Die Erzählung klingt zwar sehr anekdotenartig, zumal für Europäer. Aber wessen ist menschliche Torheit nicht fähig, zumal da, wo das Licht der christlichen Offenbarung die dichten Finsternisse des Heidentums noch nicht erhellt hat? Was für ungereimtes Zeug unternehmen nicht manchmal die stolzen Literaten.

Aber der mißlaunische Tyrann glaubte nicht ganz den Versicherungen seiner Zauberer und Wahrsager. Um sicher zu gehen, wollte er den Flecken vernichten. Er erbaute darum eine neue Residenz für die lokale Verwaltung, einige Li südlich von dem Flecken. Indem er die Beamten, die Richter, das Militär, den ganzen Beamtenstab anderswohin verlegte,

wollte er die Bevölkerung zwingen, auch dahin überzusiedeln; und es gelang teilweise. Dieser neuen offiziellen Niederlassung gab er den üblen Namen 囚拳 Siou-k'üen: »von Sträflingshand« gebaute Stadt; weil die zahlreichen Sträflinge seiner Regierung die Niederlassung gebaut. Später fand man den Namen doch zu abscheulich. Man verwandelte ihn also in 由拳 Iou-k'üen: »aus der Hände Arbeit« hervorgegangene Niederlassung. Und bis jetzt ist 由拳 Iou-k'üen der offizielle literarische Name für die Unterpräfektur 嘉興 Kia-hing.

Zitieren wir noch einen alten Text aus dem 神異傳: 由拳縣秦時長水縣也、始皇時淪陷爲谷、因目長水城水曰谷水也、谷水又東南逕嘉興縣城西、谷水又東南逕鹽官縣故城南舊海昌都尉治、, d. h. die Stadt Iou-k'üen ist das alte Tch'ang-choei. Zur Zeit des Ts'in-chen-hoang wurde der Durchstich des Hügelrückens gegraben (nicht aber waren jene Felsen von selbst gefallen, wie man leicht hineinlesen könnte) und bildete den Durchfluß des Tch'ang-choei, der, ob er gleich bei der alten Stadt Tch'ang-choei vorbeifließt, im Unterlauf deswegen 谷水 Kou-choei »der Fluß des Durchstichs« heißt. Dieser Kou-choei, nachdem er westlich vom jetzigen Kia-hing vorbeigeflossen, wendet sich nach Südosten, behält diese südöstliche Richtung bei und fließt südlich bei der alten Stadt 海昌 Hai-tchang vorbei, um sich bei Kan-p'ou 澈浦 ins Meer zu ergießen; 爲澈浦以通巨海, sagt ergänzend ein alter Autor.

Dieser Text beweist nicht nur den zweiten Teil unserer These, sondern selbst den dritten. Der höhere Hügel westlich vom Durchschnitt wurde von da an 囚拳 Siou-k'üen oder 由拳山 Iou-k'üen-chau genannt (vgl. S. 143).

Der große Marktflecken 長水市 Tch'ang-choei-chen war also in jeder Beziehung degradiert, der mögliche Zauber vernichtet.

Der abergläubische Despot war aber auch ein weitsichtiger, tatkräftiger Herrscher. Er fand, daß das Land zu viel vom Wasser leiden müsse, weil zu jener Zeit der Nan-kiang schon nicht mehr nach dem Meere abfließen konnte. Weiter unten werden wir des weiteren davon sprechen. Hier begnügen wir uns, zu erwähnen, daß Ts'in-chen-hoang mehrere Seen gegraben hat, um die sumpfbartigen Moraste loszuwerden und um fruchtbare Felder mit der gewonnenen Erde zu schaffen. Dies ist z. B. der See 馬塘堰 Ma-t'ang-ien, 7 Li südlich von Kia-hing. Er hat seinen Namen vom Pferde, welches Ts'in-chen-hoang nach vollendeter Arbeit dem Himmel opferte. Noch bedeutendere Arbeit verlangte das Ausgraben des Sees 天心湖 T'ien-sin-hon, nordöstlich von Kia-hing.

Kurz, am alten Nan-kiang oder dem landläufigen Kiou-k'ü 非溪 oder 長水 Tch'ang-choei hatten sich seit alten Zeiten große Marktflecken

gebildet, welche natürlich eine beträchtliche Landbevölkerung und Schifffahrt voraussetzen.

Ausdrückliche Zeugnisse alter Schriftsteller erklären übrigens als bekannte Tatsache, daß der 非溪 Kiou-k'i der südöstliche Abfluß des T'ai-hou und somit des Nan-kiang sei. So sagt 虞仲翔 Ju-tchoung-siang, Schriftsteller aus der Zeit der 三國 San-kouo (221—265): 太湖東南通非溪, d. h. der T'ai-hou ergießt sich südöstlich in den Kiou-k'i. Heißt das nicht, daß der Kiou-k'i der südöstliche Abfluß des T'ai-hou ist?

伊 I, ein alter Chronist von Kia-hing, sagt: 非溪甚長、自震澤東南來爲長水之上流、亦即運河之故道, d. h. der Fluß Kiou-k'i ist sehr lang; er ist der südöstliche Abfluß des T'ai-hou und der Oberlauf des Tchi'ang-choei; sein alter Lauf bildet jetzt den Kaiserkanal.

Der alte Nan-kiang oder 非溪 war natürlich ein mächtiger Strom, der stellenweise mehrere Arme bildete. Der Hauptarm hieß 正派 Teheng-p'ai »der wahre, eigentliche (Arm) Fluß«. Einen Nebenarm bildete hingegen der 穆溪 Mou-k'i, 3 Li nordwestlich von Kia-hing, der übrigens auch jetzt noch trotz Änderung des ganzen Kanalsystems sich in den Kaiserkanal ergießt. Im Mou-k'i findet man nun seit alten Zeiten und auch jetzt noch die hochgehaltenen 龍骨 loung-kou, d. h. Drachenknochen, alte, mächtige Knochen, welche von den das Meer bewohnenden Drachen herrühren. Da nun nach chinesischer Philosophie jene Drachen unsterbliche Götter sind, jene Knochen also nicht von ihrem Körper herrühren können, so weiß man ganz genau, daß jene Meerdrachen sich häuten nach Art der Schlangen. Diese alten Drachenhäute nun sind mit der Zeit versteinert und bilden jene kostbaren »Drachenknochen«.

Die europäischen Gelehrten werden nicht ganz der Meinung jener hochweisen Literaten sein. Aber gewiß erblicken sie in jener Tatsache, in dem Funde riesiger Gebeine, einen neuen Beweis dafür, daß der Nan-kiang bei Kia-hing vorbei nach dem Meere abfloß. Denn wie wären die Meeresungeheuer, von denen jene Riesenknöchel herrühren, sonst so weit ins Innere vorgedrungen? Floß aber der T'ai-hou dort zum Meere ab, so hat die Erklärung jener Funde gar keine Schwierigkeit.

Zum Überfluß zitiere ich noch aus dem alten 吳地記 ums 4. Jahrhundert n. Chr. einen ebenfalls ganz formellen Text: 一江東南行七十里入小湖爲次溪、自湖東南出謂之谷水、谷水出吳小湖、逕由拳縣故城下, d. h. »Der eine der drei Kiang fließt, 70 Li lang, nach Südosten, ergießt sich in den See Siao-hou und heißt Tseu-hou. Dieser südöstliche Abfluß des T'ai-hou heißt Kou-choei. Dieser sogenannte Kou-choei durchfließt den See Siao-hou der Provinz 吳 Ou und strömt bei der alten Stadt Jou-k'iu'en vorbei.« Die Stadt Jou-k'iu'en haben wir oben kennen gelernt. Der Siao-hou oder »Kleine See« ist jetzt

verschwunden, d. h. man hat ihn in Reisfelder verwandelt. Er lag 46 Li nordöstlich von Hai-ning 海寧.

Vom Kou-choei, d. h. dem Unterlauf des Nan-kiang, der sich in Kan-p'ou 澈浦 ins Meer ergoß, sprechen wir unten eines längeren.

Wo war der Abfluß des Nan-kiang in das Meer?

Versuchen wir nun, die Frage zu lösen, wo der Nan-kiang ins Meer abfloß. Auch hier müssen wir uns in acht nehmen, von jetzigen Verhältnissen auf alte, oder gar auf solche der ältesten Zeit, zu schließen. Die Meeresküste im jetzigen Ästuar von Hang-tcheou hat im Laufe der Zeiten viele Veränderungen durchgemacht und wird wahrscheinlich noch andere durchmachen. Hang-tcheou ist eben eine Trichterbucht; die Wassertiefe des Golfes ist, im nördlichen Teile zumal, nicht sehr bedeutend; somit ist die Flut außerordentlich hoch und von rasender Wut. Auch mögen die unregelmäßige Konfiguration des Meeres und die Veränderungen des Jangtsekiang auf die Meeresströmungen jener Bucht Einfluß haben. Kurz, manchmal werden viel Sedimente jenem Golfe zugeführt und bilden weite Strecken fruchtbaren Landes; spätere Veränderungen der Meeresströmungen reißen diese angeschwemmten Strecken Landes wieder fort. Zumal die nördliche Küste der Bucht Hang-tcheou hat mannigfache Veränderungen erlitten, ganz wie die Ufer des Jangtsekiang, welche manchmal sehr ausgedehnt sind, an dieser oder jener Stelle, manchmal wieder ganz verschwinden, um später wieder zu erscheinen; Kanäle und Buchten verschwinden und reiches Uferland tritt an ihre Stelle, um später wieder bei veränderter Richtung der Strömung von den Fluten weggerissen zu werden.

Wie wir oben gezeigt, floß der ehemalige Nan-kiang ungefähr 30 Li südlich vom jetzigen 吳江 beim Hafen und Kanal 非溪江 Kion-k'ikiang nach Südosten ab und verfolgte in seinem fast südlichen Laufe den jetzigen Kaiserkanal bis zur Präfektur Kia-hing 嘉興.

Und von da?

Von da floß er nach Südosten (vgl. S. 139) eine Strecke von 80 Li und ergoß sich bei Tcha-p'ou 乍浦 ins Meer. Den ersten Beweis liefert die Natur selbst. Diese Strecke ist eben die niedrigste Rinne der Gegend, war somit der Abfluß des Wassers. Trotz vielfacher Arbeiten bei der Kanalisation dieses Landes ist diese Rinne immer die niedrigste geblieben und diente auch später noch unter den Dynastien Song 宋 (960–1236) und Juen 元 (1276–1368) als Abfluß, d. h. als teilweiser Abfluß der für den Kaiserkanal nicht nötigen Wasser.

Dieser Beweis scheint mir zwar stichhaltig genug; aber immerhin schienen mir noch andere Erklärungen möglich, bis ich in der Geschichte von Kia-hing das Versinken der Stadt 武原 Ou-ien erfuhr. Da diese Tatsache geschichtlich feststand, blieb mir kein Zweifel, daß der Nan-kiang

ehemals im Golf Tcha-p'ou sich ins Meer ergoß. Geben wir einige nähere Einzelheiten über das Versinken jener Stadt.¹

Zur Zeit des Kaisers T'in-cheu-hoang 秦始皇 (246—210) lag die Stadt Ou-iuen 武原, etwas östlich von der jetzigen Unterpräfektur平湖 P'ing-hon, welche 54 Li ost-südöstlich von Kia-hing sich befindet, ganz genau an der Stelle des jetzigen Sees Tang-hou 當湖. Denn in diesen See ist eben die Stadt Ou-iuen versunken oder vielmehr die Stadt versank und an ihrer Stelle bildete sich der jetzige See Tang-hou unter dem Kaiser 順帝 Choen-ti (126—145). Diese ganze Gegend war schon seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. wegen ihrer Fruchtbarkeit und wegen ihres ausgedehnten Salzhandels berühmt. Onkel des bekannten 越王勾踐 Yue'-wang-keou-tsien (496—465) hatten dort Besitztümer. Genügender Beweis, daß das Land reich war und viel Einkünfte abgab. Übrigens auch Beweis, daß der Nan-kiang schon gegen Mitte und Ende der Dynastie Tcheou 周 (1122—246) nicht mehr zum Meere abfließen konnte. Die ganze Gegend östlich vom jetzigen Tcha-p'ou war Kulturland, gut angebaut und durchaus bevölkert auf eine Strecke von 95 Li, d. h. an die 40 km ins jetzige Meer hinaus.

Wie wir schon oben gesagt, besuchte Ts'in-cheu-hoang im Jahre 214 v. Chr. Kia-hing, baute eine neue Stadt 囚拳 Sion-k'uen, grub Seen und Kanäle, um das Land zu entwässern und urbar zu machen für die zahlreiche Bevölkerung, die an den wiederholten Überschwemmungen sehr litt. Und da Ts'in-cheu-hoang bei seiner schrecklichen Energie nichts halb machte, ließ er auch einen Abfluß des 長水 T'chang-choei, d. h., wie wir gesehen, des Nan-kiang, graben, um dem Übel gründlich abzuhelpen. Er beorderte 100 000 Fronarbeiter nach Kia-hing, um seine Pläne also-gleich auszuführen. Er ließ den kleinen Hügerrücken von 狹石山 Hia-cheu-chan², 60 Li nordöstlich vom jetzigen 海寧 Hai-ning, durchstechen,

¹ Ich erkläre mir nämlich das Versinken der Stadt Ou-iuen nach Analogie des Versinkens von Häusern, Mauern usw. an Stellen, wo ehemals der Hoang-ho und andere Flüsse ihren Lauf gehabt haben. Solches Versinken im kleinen ist nicht so selten. Sucht man dort nach, so findet man Stücke von Bäumen und Balken usw., welche das Gerüst zu den Anhäufungen von Stroh, Lehm, Erde usw. gegeben. Als später das Holz verfaulte, gab es nach, und die Erdnasse stürzte ein. War der Einsturz bedeutend, so zeigte sich ein Wasserbecken von größerem oder kleinerem Umfange. Der Einsturz der Stadt Ou-iuen und seiner Umgegend hatte aber riesigere Proportionen. Der daselbst entstandene See hat nämlich einen Umfang von mehr als 40 Li, d. h. von mehr als 20 km.

Dies sage ich salva omni reverentia der gelehrten Geologen, in deren Fach ich keineswegs einzupfuschen wage.

² Der Berg Hia-cheu-chan wird auch noch 紫微山 Tseu-wei-chan genannt, d. h. -hochedler Berg-. Tseu-wei ist eine schöne Blume, welche man zur Zeit der Dynastie Tang 唐 (618—906) im Palast der Akademiker pflegte, um anzuzeigen, daß die Akademiker die schönste Blüte und Blume der Menschheit

um von dort die Wasser nach dem nahen 澉浦 Kan-p'ou abzuleiten. Wegen dieser Arbeiten der Sträflinge wurde der Berg Hia-chou 硤石 viele Jahrhunderte lang auch 囚拳 Sion-k'inen oder Jou-k'inen-chan 山拳山 genannt; jetzt jedoch hat er wieder seinen alten Namen (vgl. S. 139).

Der Durchstich für den Abfluß der Wasser befand sich zwischen dem Hügel Hia-chou 硤石 und 贊山 Tsan-chan. Man grub also ein Tal 谷 Kou, und darum wurde der Unterlauf des Nan-kiang zu jener Zeit 谷水 Kou-choei genannt. Am Fuße des Hügels Hia-chou liegt der See 硤石南湖 Hia-chou-nan-hou. Westlich vom Hügel befindet sich der große Marktlecken Hia-chou-tcheng 硤石鎮, der wegen seiner Bedeutung unter den Dynastien 宋 Song und Juen 元 einen Mandarin besaß. Der Handel war seit Ts'in-chou-hoang lebhaft in dem Seehafen von 澉浦 Kan-p'ou und der Umgegend, weil es ja der bequemste Handelsplatz mit dem Delta von Kia-hing war. Später, d. h. unter den Song und Juen, kamen sehr viele japanische Kaufleute in jenen Hafen. Im Vertrauen auf ihre Macht und Anzahl wurden die Japaner allzu dreist und wollten die Herren spielen. Dies mißfiel dem großen Gründer der Dynastie 明, dem Kaiser 洪武 (1368—1399), welcher allein in seinem Reiche gebieten wollte. Er baute also im Jahre 1385 die Festung 澉浦鎮 Kan-p'ou-cheng, welche 18 Li südöstlich von der Unterpräfektur 海鹽 Hai-t'en liegt. Solange dieser große Kaiser lebte, waren die klugen Japaner ziemlich bescheiden in ihrem Betragen. Auch unter dessen tüchtigem Nachfolger Yong-lo 永樂 (1403—1425) wagten sie nicht, ihr böses Naturell zu zeigen. Unter den folgenden schwachen Kaisern der Ming waren die Japaner die gefürchteten Meister; ja, 1549 griffen sie zu den Waffen und eroberten die Meeresküste von dem Golfe Hang-tehou, von wo aus sie das ganze Land brandschatzten, plünderten und verwüsteten. Die Chinesen stellten 100 000 Soldaten ins Feld, um sich von diesen lästigen Feinden zu befreien. Die Japaner hatten ihre befestigten Lager auf den Bergen von Kan-p'ou und der ganzen Meeresküste des Delta; niemals gelang es den Chinesen, sie aus diesen festen Stellungen zu werfen. Deswegen schlossen die Chinesen im Jahre 1574 jenen Ausfluß des alten Nan-

sind. Die Hanlin oder die Staatsminister erhielten davon diesen ehrenvollen, schmeichelhaften Titel.

In unserem Falle ist es eine Anspielung an die Besuche und Ausflüge des 白居易 Pé-kiu-i auf diesen Berg. Pé-kiu-i (772—846) war einer der berühmtesten Dichter der Dynastie Tang, ein echter Rivale des 李太白 Li-t'ai-pé (699—762). Pé-kiu-i war Hanlin, ein großer Literat und auch ein tüchtiger Staatsmann. Während er Statthalter von Hang-tehou war, nahm er sich des berühmten Sees 西湖 Si-hou »Westsee« besonders an, verschönerte ihn und pries ihn in unsterblichen Versen. Seine Ausflüge nach dem Hia-chou-chan sind auch berühmt geblieben. Daher der Name Tseu-wei-chan.

kiang und errichteten ein ganz neues Kanalsystem. Alle Wasser wurden nämlich nach Norden in den T'ai-hou 太湖 und den 澱山湖 Tien-chan-hou, 72 Li nordwestlich von der Präfektur 松江府 Soung-kiang-fon, geleitet. Von da entließen sie teils durch den 黃浦 Hoang-p'ou, teils durch den 吳松江 Ou-soung-kiang; nördlich von Schanghai ergießen sich beide vereint ins Meer, d. h. in den Jangtsekiang.

Gegen Ende der Dynastie Tcheou 周 war also der Nan-kiang versumpft; Ts'in-chen-hoang grub ihm einen neuen Abfluß bei Kan-p'ou. Warum eröffnete er ihm keinen Abfluß bei Tcha-p'ou 乍浦, wenn dort der ehemalige Anfluß des alten Nan-kiang gewesen? Weil sich östlich und südlich von Tcha-p'ou eine 95 Li breite Ebene gebildet hatte. Und eben diese Vorlagerungen des Schlammes hatten seit Mitte der Dynastie Tcheou den Abfluß des alten Nan-kiang verstopft und die Ebene von Kia-hing zu einem großen Teile versumpft.

Wenn also einige europäische Gelehrte annehmen, daß sich der Nan-kiang bei Kan-p'ou ins Meer ergossen habe, so haben sie ganz recht, wofern sie hinzufügen: „seit 214 v. Chr.“, durch jenen von Ts'in-cheu-hoang gegrabenen Kanal.

Es war dies der einzige Abfluß des alten Nan-kiang nur bis zur Dynastie der Song 宋 (960). Denn unterdessen waren die 95 Li breiten Ablagerungen östlich und südlich von Tcha-p'ou wieder weggeschwemmt und so der alte Hafen und Abfluß von Tcha-p'ou wieder geöffnet worden. Demgemäß floß das überflüssige Wasser des im Jahre 610 erbauten Kaiserkanals zumeist in Tcha-p'ou nach dem Meere ab. Beide Hafen, d. h. Tcha-p'ou und Kan-p'ou, bestanden und blühten nebeneinander, obwohl Tcha-p'ou, sobald es wieder dem Meere offen war, wegen seiner günstigeren Lage schnell Kan-p'ou überflügelte. Die große Blüte beider Häfen dauerte von 960—1549. Die schrecklichen Verwüstungen und Kriege der japanischen Revolutionäre in Gesellschaft der in den chinesischen Meeren von alters her immer zahlreichen und mächtigen Seeräuber ruinierten nicht nur Kia-hing und Teh'e-kiang 浙江, sondern die ganze Meeresküste von China.

Kan-p'ou war der künstliche, von Menschenhand gegrabene Abfluß des Nan-kiang, Tcha-p'ou war der ursprüngliche, natürliche Abfluß, der wieder in seine Rechte eintrat, sobald das Hindernis gehoben war.

Der See Tang-hou 當湖 an Stelle der versunkenen Stadt Ou-ien 武原.

Das Versinken der Stadt Ou-ien zur Zeit des Kaisers Choen-ti 順帝 (126—145) ist historisch sicher, obwohl man das genaue Jahr nicht angibt. Man zitiert die Tatsache immer mit der einfachen Formel „zur Zeit des Kaisers Choen-ti“.

Aber der alten Stadt Ou-ien braucht man nicht die Größe des jetzigen Sees zu geben, wie manchmal chinesische Schriftsteller rund behaupten. Denn der Tang-hou hat einen Umkreis von 40 Li, von Süden nach Norden eine Länge von 12 Li, eine Breite von 6 Li. Es ist also ein beträchtlicher See. Wer wird behaupten, daß die Stadt Ou-ien eine solche Ausdehnung gehabt, zumal in jener Zeit, als der Nan-kiang nicht mehr daselbst zum Meere abfloß? Ehemals, d. h. solange der Nan-kiang in Tschap'ou 乍浦 zum Meere abfloß, die Stadt Ou-ien an diesem Flusse lag und gewissermaßen Hafenstadt war, mag sie beträchtlich gewesen sein. Später, d. h. sobald der Abfluß des Nan-kiang versandet, durch die äußeren ausgedehnten Alluvionen vom Meere abgeschlossen war, mußte der Handel sehr verfallen und die Stadt an Bedeutung verlieren, wie man es ja auch jetzt noch in ähnlichen Fällen sieht. Ohne leichte, bequeme und sichere Wege gibt es eben keinen Handel, und ohne Handel kann eine große Stadt nicht leben.

Die Erzählungen über den Untergang der Stadt sind echt chinesisch.

Ein berühmter Bonze, der aus dem fernen Westen bis nach Ou-ien gekommen, hätte bei seiner Ankunft alsbald bemerkt, daß nach den unfehlbaren Regeln seiner Kunst 風水 Foung-choei an Stelle der Stadt eigentlich ein See sein müßte, daß diese Stadt ganz anormal dastehe.

Nicht wenige Leute, versessen wie sie auf ihren 風水 Foung-choei sind, glauben jenes Märchen, zumal da sie auch nicht wissen, daß zu jener Zeit — lange Jahre vor dem Untergang der Stadt — es im Süden von China noch keine Bonzen und keinen Buddhismus gab. Erst im 4. Jahrhundert wird der Buddhismus tatsächlich im Nordwesten Chinas eingeführt und ausgebreitet. Also kann von einer Vorhersage des Versinkens jener Stadt keine Rede sein.

Ebenso albern ist die Behauptung, daß der große Drache, Herr und Beherrscher jenes Sees, in Form eines 蛟蜃 Kiao-chen von einem Weibe geboren worden sei. Was in aller Welt soll ein Kiao-chen sein? Nach den gewöhnlichen Begriffen ist 蛟 Kiao „ein Krokodil“, 蜃 chen aber „eine Anster“. Was aber ist Kiao-chen?

Als nun das Weib jenes Unding am Kanal abwusch, stürzte das Gelände ein und der Einsturz setzte sich immer schrecklicher weiter fort. Glücklicherweise erschien im Westen ein Reiter, welcher derb auf sein Pferd einhieb, um es zur Eile anzuspornen. Erzürnt über das Vergebliche seines Bemühens, streckte der Reiter mit machtbewußter Miene seine Peitsche aus und gebot dem weiteren Einsturz ein mächtiges Halt.

Was für ein Reiter dies war, hat niemand erfahren. Und gleichwohl weiß man, daß er aus 白沃 Pè-ou war, einer von drei Brüdern einer tugendhaften Familie. Daraufhin hat man in der jetzigen Stadt 平湖 P'ing-hou drei Tempel zu Ehren jener drei Brüder erbaut. Sie heißen einfachlin 白沃湖 Pè-ou-miao. Man verehrt immer noch jene drei mächtigen wohlthätigen Buddha.

Auch für die Existenz jenes Drachen, des mächtigen Herrn jenes entstandenen Sees, der sein Eigentum gewaltsam wieder erobern mußte,

hat man ebenso vollwertige Beweise. Man höre. Eines Tages lag ein Fischer seinem gewohnten Handwerk ob. Siehe da: statt eines Fisches zieht er eine Kette aus dem Wasser. Eine Kette ist noch besser als ein Fisch. Er zieht also und zieht, aber die Kette nimmt kein Ende. Schon ist sein Schiff mit der herausgezogenen Kette angefüllt, und noch immer kein Ende. Da auf einmal versinkt das Schiff mit dem Verbrecher: er hatte gewagt, die Kette, mit welcher der Drache dort angebunden ist, herauszuziehen. Diesen Frevel mit dem Tode zu büßen, war eine nur geringe Strafe. Somit ist es für die Leute unzweifelhaft, daß ein großer Drache den See bewohnt und Herr und Meister in dieser Gegend, über Glück und Segen (oder deren Gegenteil) der Bewohner endgültig verfügt.

Um also diesen mächtigen Drachen zu verehren und den Einwohnern günstig zu stimmen, hat man den See offiziell als 放生池 Fang-cheng-teh'eu erklärt, d. h. es ist streng verboten, dort Fische zu fangen, ja, selbst Schlamm zu holen. Inmitten des Sees ragt ein kleiner Fels empor, aus dem eine Quelle sprudelt. Dort natürlich befindet sich nach Überzeugung der Leute die Residenz des Drachen. Die Gelehrten ermangelten nicht, vorzuschlagen, dort einen Kiosk zu erbauen; denn ein solches Unternehmen bietet Gelegenheit, Beiträge zu sammeln und — nun ja — ein gutes Stück Geld zu verdienen.

Dieser Kiosk heißt 攸然亭 Iou-jen-ting mit Anspielung an den bekannten Text des Mencius (Couvreur, Les 4 livres S. 513) 攸然而逝, wo der Fischpfleger seinem Herrn erzählt: »Als ich die Fische, welche Sie mir übergaben, ins Wasser des Weihers tat, schienen dieselben wie erstarrt zu sein; bald aber lebten sie freudig auf und schwammen gar wohligh im Wasser hin und her.«

Also erzählen auch die Literaten, nicht nur die Bonzen. Um alle Welt zu überzeugen, fügen sie nach ein anderes Märchen hinzu, indem sie fest behaupten, besonders wohlthätige Buddhisten hätten auch jetzt noch manchmal Gelegenheit, diese Kette, woran der Drache zum Segen der ganzen Gegend gebunden ist, auf dem Grunde des Sees zu erblicken. Aber es ist dies ein seltenes Privilegium, welches gewöhnlichen Sterblichen versagt bleibt.

Was das Volk lesen soll.

VON KAO PU YING und CH'EN PAO CH'UAN

verfaßt im Auftrage des Provinzialschulkollegiums von Chihli im
Übersetzungsamt, im 31. Jahre Kuanghsü = 1905.

Übersetzt von Dr. SIEBERT.

Einleitung.

VON DR. O. FRANKE.

Die hier von Herrn Dr. Siebert übersetzte kleine Schrift ist im Auftrage des Unterrichtsamtes der Provinz Tschili verfaßt worden. Sie ist in der einfachsten Umgangssprache geschrieben, eignet sich gut zum Vorlesen und kann daher in den großen Massen des Volkes ausgedehnte Verbreitung finden. Sie atmet den neuen Geist, der jetzt anfängt das Chinesentum zu durchdringen, und ist typisch für die moderne patriotische Literatur, die diesen Geist mit steigender Wirksamkeit in immer breitere Schichten trägt. Der Grundgedanke dieser Belehrungen, die »das Volk lesen soll«, ist das Bestreben, dem Einzelnen die Notwendigkeit einer starken Staatsgewalt vor Augen zu führen, ihm die Überzeugung beizubringen, daß mit dem Wohl und Wehe der Allgemeinheit sein eigenes untrennbar verbunden ist, und ihm so zu beweisen, daß schon aus Gründen der Nützlichkeit und des Egoismus kein Opfer für den Staat zu groß sein kann. An den üblichen Hinweisen auf die Machtmittel der fremden Staaten und auf deren heimliche Anschläge China gegenüber, ja sogar an einer unverhüllten Aufforderung zur Rache für erlittenes Unrecht (Kap. XI) fehlt es nicht. Es sind dieselben Gedanken, die vor einem Jahrzehnt von K'ang Yon Wei und seinen Genossen zuerst vor tauben Ohren gepredigt wurden; diese ihre frühesten Träger sind auch heute noch verfeimt, aber der von ihnen ausgestreute Same ist aufgegangen und wird seine Früchte tragen. Manch giftiges Unkraut wuchert unter dem jungen Weizen des chinesischen Nationalgefühls, und es wird einer kundigen Hand bedürfen, um diese Schädlinge zu beseitigen, ohne den ganzen Boden zu verwüsten. Vor allem werden die Lenker des chinesischen Geisteslebens sich vor dem Fehler zu hüten haben, ihrem Volke das zu nehmen, was es bisher vielleicht im Übermaß besessen, die Ehrfurcht vor seinem geschichtlichen Werdegange und die einer solchen Ehrfurcht innewohnenden sittlichen Kräfte, mit einem Worte: den rechten Glauben an seine Vergangenheit. Leider ist eine nicht geringe Anzahl von verblendeten Fanatikern des Neuen mit Eifer bemüht, diese unschätzbaren Werte ihres Volkstums zu zerstören. So wird auch der neue Nationalismus der Chinesen darauf bedacht sein müssen, daß er seine Betätigung mehr in der Liebe zum eigenen Vaterlande als im Hasse gegen das Ausland sucht.

Auch die Ermahnungen des Unterrichtsamtes von Tschili haben sich hier nicht ganz von der falschen Richtung ferngehalten. Statt der beständigen Hinweise auf das Ausland wäre es vielleicht besser gewesen, die privilegierten Klassen, das Beamtentum insbesondere, nachdrücklicher daran zu erinnern, daß der einzelne für seine Hingebung an das Ganze auch seinerseits Ansprüche an den Staat hat: Sicherheit für sein Leben und Eigentum, Schutz seiner legitimen Bestrebungen und unbegrenzte Gerechtigkeit für seine Beziehungen zu anderen. Die kurzen Andeutungen in Kap. XIII sind hierfür nicht ausreichend.

Indessen ein solcher Wechsel in der politischen Weltanschauung, wie China ihn jetzt durchlebt, vollzieht sich nicht ohne Irrungen, Konflikte, Katastrophen. Diese Erfahrungstatsache wird Europa nicht außer acht lassen dürfen bei seinem Verhalten der chinesischen Entwicklung gegenüber; der nationale Individualismus des Abendlandes muß dem werdenden neuen China Gerechtigkeit widerfahren lassen, er kann ihm nicht die Berechtigung derselben Bestrebungen aberkennen, die er selbst in so lauter und nachhaltiger Weise vertritt. Um sich vor Überraschungen und Enttäuschungen zu bewahren, wird man gut tun, dem Geistesleben in China mehr Aufmerksamkeit zu schenken, als es bisher im allgemeinen der Fall war, und darum ist die folgende Schrift auch für Deutschland etwas, - was das Volk lesen soll.

Kapitel I.

Die Bedeutung des Staates für das Volk.

Der Hauptzweck dieses Buches ist die Belehrung des Volkes. Deshalb wird zuerst von der Bedeutung des Staates für das Volk gesprochen. Das chinesische Volk hat heute eine höchst verwerfliche Angewohnheit. Bei allen Staatsangelegenheiten heißt es: das ist Sache des Staates und geht uns, das Volk, nichts an. Wie entsetzlich dumm ist doch solche Redensart! Fragen wir doch einmal, welches Landes Untertan das Volk ist und welches Landes Staat der Staat ist! Wenn die Angelegenheiten des Staates mit dem Volke nichts zu tun haben, so steht der Staat für sich allein da und das Volk für sich allein. Wie darf man aber dann von dem Volke als der Gesamtheit der Staatsbürger sprechen! Das Wort Staatsbürger bringt gerade die Solidarität des Staates und der Bürger, d. h. des Volkes zum Ausdruck. Staat und Volk lassen sich nicht voneinander trennen. Der Ruhm des Staates ist auch des Volkes Ruhm; der Glanz und die Schmach des Staates sind auch des Volkes Glanz und Schmach; des Staates Leid ist auch des Volkes Leid; Existenz und Untergang des Staates sind gleichbedeutend mit Existenz und Untergang des Volkes.

Vergleicht man den Staat mit einem Teich, so sind das Volk die Fische darin. Wenn der Teich austrocknet, wie sollen dann die Fische allein weiterleben können?

Man kann den Staat auch mit einem Baum vergleichen. Dann sind das Volk der Stamm und die Zweige des Baumes. Wenn der Baum vertrocknet, wie wollen dann der Stamm und die Zweige für sich allein lange weiterbestehen können?

Wenn unsere vorstehenden Ausführungen nicht allgemeinen Glauben finden, so dürfen wir vielleicht ein historisches Beispiel anführen.

In alten Zeiten gab es ein jüdisches Reich. Rom vernichtete es, und deshalb flohen die Juden und zerstreuten sich in fremde Lande. Wohin sie auch gekommen sind, überall werden sie als Bürger eines toten Reiches verlacht und mit wenig Ehrfurcht behandelt; sie werden beleidigt und unterdrückt und sind tausenderlei Unbilden ausgesetzt.

Daraus kann man ersehen, daß es einem Volke, das keinen Staat hat, überall in der Welt bitterböse geht. Wir Chinesen haben jetzt noch einen eigenen Staat. Nur weil wir gegen früher etwas heruntergekommen und schwächer geworden sind, behandeln uns die Fremden schon nicht mehr wie die Angehörigen anderer Länder (vgl. Kap. XII). Wie kann man aber danach noch sagen: »Der Staat für sich; das Volk für sich!«? Wir Angehörige des großen chinesischen Reiches wollen uns bewußt bleiben, daß die Angelegenheiten des großen chinesischen Reiches Angelegenheiten eines jeden einzelnen unter uns sind! Wenn der Staat Soldaten braucht, dann wollen wir Untertanen alle ihm unsere Kräfte zur Verfügung stellen; wenn der Staat Geldmittel braucht, dann laßt uns Untertanen ihm Geld geben! Wenn der Staat etwas zum Besten der Allgemeinheit unternimmt, so wollen wir Untertanen Mann für Mann einträchtigen Sinnes und mit vereinten Kräften ans Werk gehen!

Unser China ist sehr groß und hat sehr viele Einwohner. Wenn jeder einzelne in diesem Sinne von Patriotismus erfüllt ist, kann es nicht ausbleiben, daß das Reich mächtig wird, und ist es selbstverständlich, daß das Volk sich seines Glückes freut.

Kapitel II.

Die höchsten Pflichten des Volkes.

Daß wir als Angehörige des großen chinesischen Reiches uns satt essen und warm kleiden, nach oben hin Vater und Mutter ernähren, nach unten hin Frau und Kind unterhalten können, wenn verdanken wir das wohl? So im alltäglichen Leben nehmen wir es ohne weiteres Nachdenken hin und sehen es an, als ob uns das alles selbstverständlich zukäme. Dabei werden wir uns nicht klar darüber, daß man sich derartiger Wohltaten doch unmöglich ohne Ursache freuen kann. — Weil wir den Schutz des Staates genießen, deshalb nur dürfen wir uns dieser Vorteile erfreuen.

Im allgemeinen muß jeder, wenn er von einem anderen Gutes empfängt, daran denken, es ihm zu vergelten. Wie sollte es nun, was die unbeschreibbaren Wohltaten des Staates anbetrifft, einen Grund geben, der uns des Dankes überhobe? Deshalb ist die größte Vergeltung, die wir üben können, ein loyaler Untertan und guter Patriot zu sein. Das ist aber andererseits auch unsere höchste Pflicht.

Als unter der Sung-Dynastie Fang Wen Cheng Kung Lizentiat war, betrachtete er die Sorge um das Reich als sein Amt. Unter der jetzigen Dynastie tat der alte Ku Ting Lin den Anspruch: »Auch der kleine Mann ist verantwortlich für das Reich.« — Die Lizentiaten und kleinen Leute

sind nur eine Klasse von Untertanen. Wenn sie in so ernster Weise, wie hier geschildert, ihre Verantwortung auffassen, so kann man daraus ersehen, daß es für jeden Untertan selbstverständlich ist, daß er seine Pflichten als Staatsbürger möglichst peinlich zu erfüllen sucht.

Wenn wir beispielsweise die deutschen und japanischen Soldaten nehmen, die wir hier sehen, so sind sie, diese Soldaten, nicht wegen der paar Taels zu den Fahnen geeilt und hierher gekommen. Die überwiegende Zahl von ihnen sind Bürger, die ihr Leben, ihre Familie und geordnete Verhältnisse haben. Seit wir Chinesen sie kennen, können wir uns nicht dem Eindruck entziehen, daß sie es recht schwer haben. Wir wissen nicht, daß in ihrer Heimat sogar ein Wettbewerb stattgefunden hat, und daß es ihnen nur so gelungen ist, als Soldat angenommen zu werden. Betrachten wir den Militärdienst, so sehen ihn die Chinesen als etwas Hartes an. Die Fremden können wohl auch nicht finden, daß er ein Vergnügen ist. Nur weil sie Fürst und Reich für wichtig, ihre eigene Person für belanglos ansehen, wetteifern sie, ihren Pflichten peinlich nachzukommen. Deshalb sagt Hsi Ju: »Die Heereslasten hat das Volk zu tragen und die Landesverteidigung ist seine Pflicht.«

Die Völker jener mächtigen Reiche dienen indes nicht nur freudig als Soldaten, sondern auch wenn sie Steuern entrichten und Abgaben zahlen, und überhaupt in der Erfüllung aller Bürgerpflichten setzen sie freudig ihre ganze Kraft ein. Möge jedermann sich die Bürger jener mächtigen Staaten zum Vorbild nehmen und seine Pflichten in der geschilderten Art ernst auffassen. Unsere Verhältnisse werden tagtäglich schwieriger und schwerer zu ertragen. Wenn wir uns das Verantwortlichkeitsgefühl der Völker jener Staaten zu eigen machen, so wird ein jeder tun was er kann, und mit aller Kraft ans Werk gehen. Wie wollen wir denn, ohne unser ganzes Leistungsvermögen daranzusetzen, vorwärts kommen?

Kapitel III.

Wer den Staat fördert, fördert sich selbst.

Soldat sein, Steuern zahlen und anderes sind die wichtigsten Bürgerpflichten. Obgleich dies alles geschieht, um den Staat zu fördern, so ist das Ziel doch gerade Förderung des einzelnen und seiner Familie. Wo immer Menschen leben und Familie haben, verlassen sie sich auf den Schutz des Staates. Wenn kein Staat da ist, kann nicht einmal der einzelne Schutz genießen, um wieviel weniger die Familie! Deshalb gaben in alten Zeiten die Patrioten stets all ihr Hab und Gut zum Besten des Staates hin, wenn er sich in einer unglücklichen und schwierigen Lage befand. Dafür liefert uns die Geschichte sehr viele Beispiele, so viele, daß sie sich gar nicht alle aufzählen lassen. Greifen wir nur eins oder zwei heraus! Jedermann höre!

Als im Zeitalter von »Frühling und Herbst« [722—484 v. Chr.] der Staat Ch'u [im heutigen Hupei] mit Unruhen zu tun hatte, gab es dort einen loyalen Untertan namens Ton Ku Wu T'u. (Er ist identisch mit dem in den »Unterredungen« genannten Ling Yin Tsü Wen.) Er versilberte sein eigenes Privatvermögen und unterstützte mit dem Erlös das Reich Ch'u. Nach-

dem wieder Ruhe und Ordnung ihren Einzug ins Land gehalten hatten, konnte Tsü Wen auch die Häupter seiner sämtlichen Lieben vollzählig um sich sehen.

Gegen Ende der Ming-Dynastie erregten umherziehende Rebellenbanden Unruhen. Die Regierung hatte nur 80 000 Taels in der Staatskasse. Dem Volke wurde durch Edikt befohlen, durch Proviantlieferungen für das Heer Hilfe zu leisten. Das Volk war aber nicht gewillt, noch mehr beizusteuern. Als später der Usurpator (Li Tse-ch'êng) seinen Einzug in Peking hielt, raffte er alles Geld an sich und die Familien wurden auseinandergerissen. Sogar zum Sterben blieb einem kein Platz. Auf der anderen Seite war der Generalgouverneur von Kuangtung und Kuanghsi Ting Kuei Ch'u unersättlich habgierig und brutal. Als später Li Ch'êng Tung nach Wuchou gegen ihn zu Felde zog, wurde Ting Kuei Ch'u getötet. Sein schönes Silber im Betrage von 840 000 Taels und die Frauen der Familien, all das eignete Ch'êng Tung sich an. Hätte man damals 100 000 Taels der Regierung zur Verfügung gestellt, so wäre es nicht zum allgemeinen Zusammenbruch gekommen.

Jedermann beherzige: dem Patrioten geht es persönlich gut, und seine Familie blüht; der gegen das Vaterland Gleichgültige kommt um, und seine Familie geht zugrunde. Wer gewinnt und wer verliert, wer weise und wer töricht ist, ist danach unschwer in zweifelfreier Weise zu entscheiden.

Es ist dieselbe Sache wie bei den Unruhen von 1900. Die Einwohner von Chihli kamen ums Leben und wurden ihrer Familie beraubt, und zwar in nicht geringer Zahl. Obgleich Friede geschlossen ist, muß dennoch die Kriegsentschädigung von 400 000 000 vom Volk aus seinen eigenen Taschen bezahlt werden. Angenommen, diese Summe wäre längst zuvor in Zeiten des Friedens und der Ruhe aufgebracht und damit die Regierung unterstützt worden, um Truppen einzuüben, Schulen zu errichten und Reformen einzuführen, wie hätte es dann zu dem unglücklichen Jahr 1900 kommen können?

Die Alten sagten sehr richtig: »Wegen des Vergangenen zu schelten hat keinen Zweck; die Zukunft muß man im Auge behalten.« Laßt uns Untertanen fortan als loyale Bürger unser Vaterland lieben und mit vollem Herzen und ganzem Sinne den Staat unterstützen! Steht der Staat festgegründet da, so steht natürlicherweise auch der einzelne und seine Familie festgegründet da. Eine Betrachtung unserer gegenwärtigen Verhältnisse lehrt uns, daß sie schon höchst gefährlich sind. Wenn wir abwartend Fehler über Fehler machen und uns vornehmen, später einmal das Vaterland zu lieben, dann möchte es wohl zu spät werden. Das Sprichwort sagt: »Man darf keine Zeit verlieren.« Wir scheinen nicht zu wissen, daß, sorgt man für den Staat, man auch für sich und seine Familie sorgt; daß, wenn man für sich und seine Familie sorgen will, man desto mehr mit vollem Eifer für den Staat sorgen muß.

Kapitel IV.

Volkserziehung.

Sorgt man für den Staat, so sorgt man für sich und seine Familie. Leider gibt es viele Toren, die sich nicht zu dieser Einsicht aufschwingen können. Wünscht man, jedem einzelnen diese Erkenntnis beizubringen,

so müssen die Leute alle Bücher lesen, um vernünftiger zu werden. Danach muß auf jeden Fall das Schulwesen zur Blüte gebracht werden. Ferner ist darauf hinzuwirken, daß die Leute vollkommen begreifen, was Patriotismus bedeutet. Dann erst wird ein greifbares Ergebnis zu verzeichnen sein.

Wenn heute unser Staat Schulen errichtet, so geschieht das gerade zu dem Zweck, die Leute zu veranlassen, Bücher zu lesen und vernünftiger zu werden, allen ein tüchtiges Wissen beizubringen, sie zu brauchbaren Staatsbürgern heranzubilden, die imstande sind, die öffentlichen Angelegenheiten des Staates zu erledigen, aus der Anschauung heraus, daß der Staat ein Staat des Volkes insgesamt ist, und man nicht Beamter zu sein braucht, um imstande zu sein, Staatsangelegenheiten zu erledigen, die ja hiernach das Volk nichts angingen.

Unser China hatte in alten Zeiten die Sitte, daß jeder zur Schule ging. In den Aufzeichnungen über die Riten heißt es: »25 Familien errichten eine Familienschule« (entsprechend unserer heutigen niederen Elementarschule). 500 Familien bilden einen Gau und errichten eine Bezirkschule (entsprechend unserer heutigen höheren Elementarschule). 12 500 Familien bilden ein Departement und errichten ein Gymnasium (entsprechend unserer heutigen Mittelschule). Die von den Herzögen errichteten Schulen heißen Staatsschulen, die vom Sohn des Himmels [Kaiser] errichtete Schule heißt Kaiserschule (beides entsprechend unseren heutigen Provinzialuniversitäten bzw. der heutigen Peking-Universität). Die Elementarschulen werden acht Jahre lang besucht (was etwa mit der heutigen Dauer der Schuljahre übereinstimmt). Weiter ist gesagt, daß zu jener Zeit die Dreizehn- bis Fünfzehnjährigen in der Schule auch Turnübungen vornahmen.

In Europa hob, nachdem Preußen von Frankreich zu Boden geworfen war, der preußische König Friedrich Wilhelm III. das Erziehungswesen, indem er befahl, daß die Kinder vom vollendeten 6. bis zum 14. Lebensjahre zum Schulbesuch verpflichtet seien. Acht Jahre seien dem Lernen zu widmen. Bei grundloser Versäumnis der Schule seien die Eltern des betreffenden Schülers zu bestrafen. Das nennt man allgemeine Schulpflicht. — Infolge dieser Maßregel hob sich die Bildung schnell wie der Wind und lernten die Leute ihr Vaterland lieben. Später wurde ein siegreicher Krieg gegen Frankreich geführt und der französische Kaiser gefangen genommen. Der Reichskanzler Bismarck und der Feldmarschall Moltke sagten beide, das sei das Werk der Volksschullehrer.

In Japan hat sich seit Einführung der Neuerungen die Bildung sehr gehoben. Im ganzen Lande verfügt das Volk durchweg über ein gediegenes Wissen. Mit patriotischer Begeisterung ist es neuerdings im Kriege von Sieg zu Sieg geschritten. Die über eine höhere Bildung Verfügenden sagen auch alle, daß dies den Volksschullehrern zu verdanken ist.

Wenn man vorstehendes erwägt, so muß man sagen, daß Volkserziehung für unser China jetzt das Allerwichtigste ist. Wenn Mann für Mann über ein gediegenes Wissen verfügt und mit vollem Herzen und ungeteiltem Sinne den Staat unterstützt, welchem Ungemach sollte das Reich da nicht gewachsen sein?

Kapitel V.

Die Erziehung zum Volk in Waffen.

Damit das Volk versteht, das Vaterland zu lieben, muß es erzogen werden. Die allgemeine Bedeutung von Erziehung ist heute nicht dieselbe wie früher. Das, worauf heute alle Staaten den Hauptnachdruck legen, ist die Erziehung zum Volk in Waffen. Woher der Ausdruck »Erziehung zum Volk in Waffen«? Daher, daß heute das Volk durchweg vom Staate Unterricht empfängt und alle Übung im Waffenhandwerk haben. Daher der treffende Ausdruck »Erziehung zum Volk in Waffen«!

Diese Idee eines Volkes in Waffen ist nicht etwa erst eine neuzeitliche. In Europa gab es im Altertum in Griechenland ein Reich Sparta. Hier lebte man nach diesem Gedanken. Wurde einem Untertan ein Sohn geboren, so ließ die Regierung diesen durch einen Kommissar untersuchen. War sein Körper kräftig, so ließ die Regierung ihn hinterher durch seine Eltern erziehen. War sein Körper aber schwächlich, so wurde nicht gestattet, ihn großzuziehen. (Dieses Gesetz verrät noch barbarische Gesittung. Ein moderner zivilisierter Staat verfährt keineswegs so, sondern hat für Blinde und Stumme Schulen, und es gibt im Staate niemand, dessen Fähigkeiten nicht ausgenutzt würden.) Im siebenten Jahre wurden die Überlebenden der Oblut des Staates anvertraut. Alle traten in die Jugendwehrrabteilungen ein und mußten schwere Arbeiten verrichten und körperliche Übungen machen. Nach ihrer Verheiratung durften sie auch nicht in einem Privathause wohnen. Bei Tagesanbruch speisten sie gemeinsam in einer öffentlichen Halle, die Nacht verbrachten sie innerhalb des Lagers. Die Frauen und Mägde mußten gleichfalls nach Kräftigung ihres Körpers streben. Die Leute im ganzen Lande waren begeistert für Tapferkeit, Kraft und Verehrung des Militarismus. Deshalb galt Sparta damals als der erste Staat in Griechenland, und wurden andere Staaten seiner Botmäßigkeit unterworfen.

Später machten sich alle Staaten diese Idee zu eigen. Sie übertrugen Sparta an Zivilisation und legen in den Schulen den höchsten Wert auf Turnen. So werden die sämtlichen Bürger geschickt in militärischer Kraft und Fähigkeit. Bismarck hat stets gesagt: »Heute kann man sich nicht mehr auf das Völkerrecht verlassen. (Die Regeln, nach denen die Staaten der Welt miteinander verkehren, sind das Völkerrecht oder Recht der 10 000 Staaten.) Das, worauf allein man sich verlassen kann, ist blankes Eisen und rotes Blut.« Damals sprach man von dem Grundsatz von Eisen und Blut. Deshalb besiegte Preußen in einem Kriege erst Österreich und in einem andern Frankreich, und einte sich mit den verschiedenen deutschen Staaten zu einem großen vereinigten Kaiserreich, eben dem heutigen Deutschland. Das beweist, daß Deutschlands Blüte und Stärke von der Erziehung zum Volk in Waffen herrührt.

Die Japaner legen nachdrücklich und in erster Linie Wert auf das Heerwesen. Man kann stets beobachten, daß in den Lehrplänen ihrer Volksschulen zum großen Teile von Patriotismus, Verehrung des Monarchen, Krieg zu Lande und zu Wasser gesprochen wird. In ihren Bilderbüchern

haben sie Abbildungen von Kriegsschiffen, Gewehren und Kanonen. In den höheren Volksschulen werden militärische Körperübungen getrieben. Wovon wir nicht noch erst zu sprechen brauchen, das sind die Kindergärten, in denen die Kleinen sich zum Spielen aufhalten. Mit Fahnen in der Hand führen sie hier gegeneinander Kämpfe und erlangen dadurch gleichfalls unwillkürlich etwas von dem Wesen des Volkes in Waffen. Das ist ein Beweis, daß Japans Blüte und Stärke gleichfalls in der Erziehung zum Volk in Waffen begründet ist.

Amerika hat bislang friedlichen Tendenzen gehuldigt. Was aber die Gesänge in den Schulen anbetrifft, so sind es gleichfalls schwermütige und begeisternde Kriegslieder. Deshalb hat es in einem Kriege die Philippinen vernichtet.

Heute wetzen alle Staaten auf dem Erdenrund gleich raubsüchtigen Tieren ihre Krallen und schärfen ihre Zähne, denn ein jeder will sich einen fetten Bissen auswählen und verzehren. Die Erziehung zum Volk in Waffen zurückweisen heißt, auf keinen Fall imstande sein, sein Reich zu halten.

Kapitel VI.

Die Organisation des Volkes in Waffen.

Hentzutage haben alle Staaten die Erziehung zum Volk in Waffen und deshalb auch eine Organisation des Volkes in Waffen. Was bedeutet Organisation des Volkes in Waffen? Es bedeutet, daß jedermann im ganzen Lande Soldat ist.

Nachdem der französische Kaiser Napoleon I. Preußen im Kriege besiegt hatte, wurden letzterem bezüglich der Zahl seiner Soldaten Beschränkungen auferlegt; es durfte nicht über 45 000 Mann haben. Da Preußen nach Rache verlangte, es aber andererseits nicht die Zahl seiner Soldaten vermehren durfte, so bediente es sich des Systems des Volksheeres. Die Leute wurden nach vollendetem 20. Lebensjahre in die Rekrutierungslisten eingetragen und dienten drei Jahre als aktive Soldaten. Danach kehrten sie nach Hause zurück und wurden Reservisten. Im Kriegsfall durften sie gleichfalls eingezogen werden.

Später wurden wieder andere Vorschriften erlassen. Alle Untertanen sind vom vollendeten 17. bis zum 45. Lebensjahre zum Militärdienst verpflichtet. Kräftige Personen dienen nach vollendetem 20. Lebensjahre drei Jahre als aktive Soldaten und sind vier Jahre lang Reservisten. Außerdem gibt es den Landsturm. Wenn auswärtige Feinde gewaltsam ins Land eingedrungen sind, so wird der Landsturm zur Abwehr aufgeboten.

Dies hatte zur Folge, daß Frankreich besiegt wurde und an dem Erbfeind Rache genommen werden konnte.

Später wurde auch in Frankreich in Anlehnung an das preußische Vorbild gesetzlich bestimmt, daß jeder Untertan vom vollendeten 20. bis zum 75. Lebensjahre militärdienstpflichtig ist. Die Altersgrenze ist weit höher als in Deutschland. Heute ist in Europa bei allen mächtigen Staaten die Zahl der Soldaten, die Länge der Altersgrenzen und die gesetzliche Or-

ganisation mit mehr oder minder erheblichen Abweichungen einheitlich bestimmt.

Neuerdings hat auch Japan die allgemeine Wehrpflicht eingeführt. Alle Männer sind vom vollendeten 17. bis zum 40. Lebensjahre zum Dienst im Heere verpflichtet. Man unterscheidet vier Arten von Militärpflichtigen: zum Dienst im aktiven Heer Verpflichtete, Ersatzreservisten, Landwehr und Landsturm. Die zum Dienst im aktiven Heer Verpflichteten zerfallen wieder in aktive Soldaten und Reservisten. Entsprechend den deutschen aktiven Soldaten und Reservisten sind sie danach fünf Jahre Ersatzreservisten und zuletzt LandsturMLEute. Als seinerzeit die Truppeneinshebung angeordnet wurde, gab es unter dem Volk noch Wehklagende und Flüchtige. Heute fürchten sie sich nicht nur nicht, sondern betrachten das Soldatsein sogar als eine Auszeichnung und das Sterben auf dem Schlachtfelde als ein Glück.

Alle Staatsoberhäupter der Welt wetteifern in der Gegenwart miteinander, daß die verschiedenen Länder kriegerischen Rüstungen ihre volle Aufmerksamkeit schenken. Man nennt diesen Zustand bewaffneten Frieden. Das heißt: je stärker die militärischen Kräfte sind, um so länger ist der Friede gesichert; werden die kriegerischen Rüstungen eingestellt, so wird das Land von Tag zu Tag schwächer und muß sich von den anderen Ländern Beleidigungen und Demütigungen gefallen lassen.

Unser China hatte in alten Zeiten ursprünglich ein Heer von Ackerbauern. Wenn sie im Frühling, Sommer, Herbst und Winter nichts zu tun hatten auf den Feldern, dann gaben sich alle kriegerischen Beschäftigungen hin. Im Zeitalter von »Frühling und Herbst« [722—484 v. Chr.] änderte Kuan Chung, der den Staat Ch'i leitete, diesen Brauch von Grund aus ab und sagte deshalb: »Der einzelne steht dem einzelnen bei und die Familien stehen den Familien in gegenseitiger Liebe bei. Bei Unruhen in der Nacht hört man gegenseitig das Rufen, und das ist hinreichend, um vor Unruhen gesichert zu sein. Bei Unruhen am Tage sieht man sich, und das ist hinreichend, sie zu wissen.« Unter der Tang- und Sung-Dynastie und später verfiel das alte Verfahren täglich mehr und wurde das Heerwesen immer schwächer. Als die jetzige Dynastie außerhalb der Pässe war, errichtete sie die acht Banner. Das war auch ein System allgemeiner Wehrpflicht.

Wenn jetzt wir Chinesen und Mandschuern die Organisation des Volkes in Waffen als eine Ursache für die Macht des Reiches der erhabenen Vorfahren kennen, warum sollte es denn schwierig sein, sie wieder einzuführen?

Hierzu eine erläuternde Zusammenstellung.

In Japan werden als aktive Soldaten mit einer dreijährigen Dienstzeit im Landheere, einer vierjährigen in der Marine kräftige Männer eingezogen, die das 20. Lebensjahr vollendet haben. Reservisten mit einer Dienstzeit von 3 Jahren 4 Monaten im Landheere, 3 Jahren in der Marine sind aktive Soldaten, die ihrer Dienstpflicht bereits genügt haben.

Gesetzgebung der Chou-Dynastie.:

Das Gebiet einer Quadrat Li zerfiel in neun Teile. Da es aussah wie das Zeichen für Brunnen, hieß es Brunnenfeld. [Das Zeichen für Brunnen ist 井. Setzt man es in ein Quadrat, so hat man die neun Teile.] Jeder Teil war 100 Mou groß; acht Familien bebauten getrennt 800 Mou. Die 100 Mou in der Mitte bebauten die acht Familien gemeinsam; es war Staatsland und sie entrichteten dafür Steuern. Im Kriegsfall gliederten sich die Leute nach Brunnenfeldern. Je 64 Brunnen stellten vier Kriegspferde, einen Streitwagen, zwölf Rinder, drei Gepanzerte, 72 Soldaten. Der Sohu des Himmels mit seinen 1000 Li Land hatte 10 000 Kriegswagen. Alle Herzöge mit ihren 100 Li Land hatten 1000 Kriegswagen.

Kapitel VII.

Die Wertschätzung des Kriegswesens im alten China.

In allen Sachen ist es mit dem äußeren Schein nicht gemacht, es muß auch Gehalt darin sein. Äußeren Schein, aber kein Gehalt haben bedeutet, daß das Volk trotz der allgemeinen Wehrpflicht keine wirklich patriotische Gesinnung hat, keine Energie und Neigung zum Kriege, auf das Gerücht von der Ankunft des Feindes hin mit Windeseile davonläuft. Was ist da für ein Unterschied gegen einen Zustand, bei dem es im ganzen Lande nicht einen einzigen Soldaten gibt?

Wenn die Fremden sagen, daß die Chinesen keine Lust und Neigung zum Krieg haben, so trifft das nur für die in neuerer Zeit eingerissenen schlechten Gebräuche zu. Früher war das keineswegs der Fall. Wenn sie ferner sagen, die Gelehrten seien nicht kriegsliebend, so wissen sie eben nicht, daß Konfuzius gesagt hat: »Wer im Kampf der Schlacht nicht Mut zeigt, verstößt gegen die kindliche Pietät.« Konfuzius hat seinerzeit bei der Chiaku-Zusammenkunft die Soldaten von Lai zum Rückzug genötigt. Sein Schüler Jan Yu vermochte gleichfalls mit einem Speer die Truppen von Ch'i zu besiegen. Waren sie also nicht stets gleichzeitig Gelehrte und Krieger? Was die Wertschätzung des Kriegswesens im alten China betrifft, so ist es gleichfalls unmöglich, Fall für Fall genau aufzuzählen. Greifen wir nur einige Beispiele heraus!

Wenn König Wu Ling von Chao, der die mongolische Tracht einführte, das Schießen vom Pferde aus betrieb, so ist das ein Zeichen dafür, daß die Fürsten Eifer für das Kriegswesen zeigten. T'sao Hui überfiel mit dem Schwert Herzog Huan von Ch'i und gewann dadurch das vom Staate Lu verlorene Gebiet. Lin Hsiang Ju wollte den König von Ch'in umbringen, da er nicht den Verlust der Souveränität von Chao zugeben mochte. Das beweist, daß die Untertanen Lust und Liebe zum Kriege hatten. T'ien Heng und mit ihm 500 Gefolgsleute wollten sich nicht unterwerfen und gaben sich gleichzeitig selbst den Tod. Hou Ying war 70 Jahre alt und weihte sein Leben dem Fürsten Hsin Ling. Das Kind Wang Ch'i konnte

des Landes Schmach nicht ertragen und starb den Heldentod. Die Töchter und Söhne von Ch'in machten ein »Lied der Kleinen Jung«, worin sie das freiwillige Inselfeldziehen gegen den Feind besangen. Das beweist, daß das Volk ohne Unterschied des Geschlechts und Alters ausnahmslos das Kriegswesen wertschätzte. Vergleicht man die Genannten mit den Fremden, so braucht man sich ihrer wirklich nicht zu schämen. Und wie tapfer und kriegerisch waren nicht im Anfange der jetzigen Dynastie die Leute der acht Banner! Nur infolge der langen Friedens- und ereignislosen Zeit wurden sie von Tag zu Tag verfeinerter und verweichlichter. Ist kein Druck von außen da, so gibt es auf der andern Seite auch nichts zu verteidigen. Da es sich nun aber wiederum so trifft, daß alle mächtigen Staaten gleich Löwen und Tigern sich am Kriege berauschen, so reicht es, um etwas zu vollbringen, nicht aus, wenn nur einige bedeutende kriegerische Helden erstehen, sondern im ganzen Lande müssen wir Untertanen einer wie der andere uns aufraffen. Laßt uns daran denken, daß dem Tode niemand entgehen kann, der Tod fürs Vaterland aber ein ehrenvoller Tod ist. Außerdem ist ja immer noch die Möglichkeit gegeben, nicht getroffen zu werden. Mit dieser Gesinnung dringt man durch, mit diesem Willen kommt man vorwärts. Die frühere kriegerische Begeisterung gleicht einem Blitz; ohne aufgehalten werden zu können, bahnt er sich seinen Weg. Erst wenn wir auf diesen Standpunkt gelangen, kann das Volk als lebend gelten.

Hierzu eine erläuternde Zusammenstellung.

Im Zeitalter von »Frühling und Herbst« traf Konfuzius im Gefolge des Herzogs Ting von Lu mit dem Herzog Ching von Ch'i in Chiaku zusammen. Die Leute von Ch'i gedachten, mit den Soldaten von Lai den Fürsten und die Untertanen von Lu zu überfallen, wurden aber von Konfuzius durchschaut. Als er die Soldaten von Lai umbringen wollte, wagten die Leute von Ch'i nicht, ihre Hände zu rühren, gaben vielmehr das früher von Lu abgetretene, sehr erhebliche Gebiet heraus.

Zur Zeit des Herzogs Ai von Lu [494—463 v. Chr.] bekriegten die Mannen von Ch'i Lu. Bei Ch'ingti kam es zur Schlacht. Jan Yu besiegte mit einem Speer die Mannen von Ch'i.

Im Zeitalter der »Kriegführenden Staaten« [etwa 500—255 v. Chr.] hatte der Staat Chao inner von dem ihm benachbarten Hu zu leiden. Die Hu trugen kurze Röhre und besaßen große Geschicklichkeit im Schießen zu Pferde. Die chinesische Tracht war weit und lang und im Schießen zu Pferde waren die Chinesen nicht geübt. Deshalb befahl König Wu Ling seinen Untertanen, die Tracht der Hu anzulegen und im Reiten zu schießen. Er selbst kleidete sich zuerst nach dem Muster der Hu und hieß das Volk seinem Beispiel folgen. Anfangs war das Volk nicht recht damit einverstanden. Später aber leistete es gern Folge. Nach noch nicht 10 Jahren zerstörte es Chungshan, schritt im Kriege von Sieg zu Sieg und eroberte sich 1000 Li Landes.

Ts'ao Hui traf im Gefolge des Herzogs Chuang von Lu mit Herzog Huan von Ch'i in Koti zusammen, überfiel mit dem Schwert den Herzog Huan und gewann das ursprüngliche Gebiet von Lu wieder zurück.

Zur Zeit der »Kriegführenden Staaten« erwarb der Staat Chao einen kostbaren Edelstein, den sogenannten Stein des Ho. Der König von Ch'in wollte ihn gegen das Gebiet von 15 Städten eintauschen. Chao entsandte den Lin Hsiang Ju, den Stein zu überbringen. Der König von Ch'in erhielt den Stein. Er wollte aber seine Städte nicht hergeben. Darüber wurde Lin Hsiang Ju so zornig, daß die Haare ihm zu Berge standen und seine Mütze emporhoben. Er wollte den Stein verderben und sagte, er werde die Schädel der Untertanen jetzt ebenso einhauen wie den Stein. Schließlich erhielt er den Preis für den Stein und kehrte nach Hause zurück, ohne daß ihm von den Leuten von Ch'in ein Leid angetan wurde.

Ein andermal traf der König von Chao mit dem König von Ch'in in Mien zusammen. Der König von Ch'in befahl dem König von Chao, die Trommel zu schlagen und Gitarre zu spielen. Lin Hsiang Ju ersuchte den König von Ch'in, die Tonpanke zu schlagen, um die dem König von Chao angetane Schmach zu vergelten. Der König von Ch'in weigerte sich. Es war klar, daß er den Staat Chao als klein und schwach beleidigen und demütigen wollte. Lin Hsiang Ju sagte: »Innerhalb von fünf Schritten soll des großen Königs Blut über mich kommen.« Das bedeutete, daß er den König von Ch'in erdulchen wollte. Der König von Ch'in bekam große Angst und schlug schließlich die Tonpanke. Gegenüber dem, was der Edelstein wert war, trat dies zurück. Die Tonpanke zu schlagen ist an sich keine Sache von Belang. Das, worauf es ankam, war die Souveränität über das eigene Reich. Wenn Lin Hsiang Ju sein Leben einsetzte, so geschah dies lediglich um die Selbständigkeit seines Vaterlandes zu erhalten.

T'ien Heng lebte zur Zeit, als das Ende des Staates Ch'i herannahte. Kao Tsu aus der Han-Dynastie erlangte die Herrschaft über das Reich. T'ien Heng mit 500 Anhängern befand sich inmitten von Huangtao. Han Kao Tsu entbot ihn zu sich zur Huldigung. T'ien Heng sah, daß er ihm an Kräften nicht gewachsen war. Er wollte aber auch den Han nicht huldigen. Deshalb gab er sich selbst den Tod und seine 500 Leute starben alle mit ihm.

Zur Zeit der »Kriegführenden Staaten« wurde Chao von Ch'in überfallen. Chao bat den Herzog von Wei Hsin Ling Chün ihn zu Hilfe zu kommen. Hsin Ling Chün willfahrte ihm auf Anraten des Hou Ying und kam dem Reiche Chao mit Soldaten zu Hilfe. Hou Ying sagte: »Ich bin zu alt und kann meinem Herzog nicht in den Krieg folgen. So will ich ihm denn mein Leben weihen.« Sprach's und tötete sich selbst und starb.

Das Heer von Ch'i überfiel Lu. Kung Shu Wu Jen sah, daß die Leute von Lu sich vor allem Schweren schenten, und betrachtete das als Schmach des Landes. Zusammen mit dem Kinde Wang Ch'i drang er Verderben bringend in das Heer von Ch'i ein, und beide starben. Konfuzius hat gesagt: »Wang Ch'i hat Schild und Speer tragen können zum Schutze seines Landes. Man darf ihn nicht wie ein Kind begraben.«

Yu, König von Chou, und Chung von Ch'in fielen von der Hand der Ch'üan Jung. Herzog Hsiang von Ch'in unternahm einen Rachefeldzug. Und die Töchter und Söhne von Ch'in dichteten damals ein »Lied der Kleinen Jung«.

Kapitel VIII

Die heutige allgemeine Lage Chinas.

Im vorstehenden haben wir von der Wertschätzung des Kriegswesens durch die Chinesen gehandelt. Beispiele derartiger hoher Gesinnung sollten wirklich dazu antreiben, es möglichst gleichzumachen. Sie lehren uns, daß China keineswegs niemals bedeutende Männer hervorgebracht hat. Nur wir, die wir heute das chinesische Volk bilden, sind, uns lediglich auf die Errungenschaften unserer Alvordern verlassend, nicht instande, etwas Positives zu leisten. Wünschen wir, etwas Positives zu leisten, so muß man sich über Chinas heutige Verhältnisse unbedingt Punkt für Punkt Klarheit verschaffen.

Chinas heutige Lage kann man nicht mit der von ehemals in Vergleich stellen. Seit es mit den andern Ländern in Beziehungen getreten ist bis jetzt, wird es von Westen her angegriffen und von Osten her angefallen. Das, worauf es am meisten ankommt, ist also vornehmlich Marine und Heer. Man überzeuge sich davon, daß die unserem Lande seit den Boxerunruhen erhalten gebliebenen Kriegsschiffe nicht viele sind und die Landstreitkräfte der verschiedenen Provinzen noch nicht eine einheitliche, schlagfertige Armee darstellen. Was die pachtweise Überlassung von Kiantschou an Deutschland, Port Arthur an Rußland, Wei-heiwei an England und Kuangchowwan an Frankreich anbetrifft, so ist das, da vertragsmäßig festgelegt, nicht leicht abzuändern. Die Souveränität über Eisenbahnen und Bergwerke steht ursprünglich allein unserm China zu. Da sich aber leider im Volk kein Interesse hierfür zeigte, so konnten nicht rechtzeitig Handelsgesellschaften gegründet werden, um selbst die Ausführung in die Hand zu nehmen. Setzen wir den Fall, daß eine Familie verborgene Kostbarkeiten besitzt, die sie selbst sorgfältig abschließt; so werden die Nachbarn voll Gier sich in dichten Haufen darüber hermachen und die Schätze gewaltsam wegnehmen. Was die öffentlichen Schulden der fremden Staaten anbetrifft, so sind die Anleihen von den eigenen Untertanen aufgebracht. Die Zinsen fallen nicht anderen Leuten in die Hände. Die Untertanen unseres Vaterlandes wissen das nicht zu würdigen. Da man bei unseren bedeutenden öffentlichen Anleihen das Ausland anzugehen hatte, so fließt

alles Geld aus dem Lande ab, und zwar von Jahr zu Jahr in erweitertem Maße. Die dadurch entstehenden Einbußen genau zu berechnen, fehlt einem die Zeit. Was unser Chihli anbetrifft, so hat es 1900 die Truppeninvasionen erlebt. Ferner ist es im Süden nicht weit von Shantung, im Osten nicht weit von Mukden entfernt. Ist es aber noch vonnöten, über diese Gefahren genau zu sprechen?

Lassen wir die Gegenwart verstreichen, ohne einen Entschluß zu fassen, so kommt wirklich jede Rene zu spät. Wir alle lieben es nicht, ins Ausland zu gehen. Unsere Bestrebungen sind deshalb noch zu oberflächlich. Wagen wir es einmal, alle Staaten von Europa und Amerika sowie Japan zu besuchen, den Reichtum und die Macht ihrer Länder zu betrachten, dieses und jenes mit einander in Vergleich zu stellen: auch ein Mensch, dessen Herz und Gefühle hart wie Eisen und Stein sind, wird darüber Tränen vergießen und sich sagen müssen, daß ein Aufschwung unbedingt erforderlich ist. Leider aber werden alle Leute, wenn sie derartige Vorträge hören, von selbst kleinmütig und sagen: China könne das nie und nimmer durchsetzen. Dann aber läßt es sich auch unmöglich ausführen. Wenn unser China sich auch heute vor Schwäche nicht rühren kann, so ist es doch immer noch ein 400-Millionen-Volk, ein Gebiet von 22 Provinzen mit mehr denn 4 000 000 Arten von Produkten. Wenn wir von heute an die Bewohner des ganzen Reiches in dem aufrichtigen Wunsche vereinen, aus sich selbst heraus erstarken zu wollen, so werden wir, wenn wir auch nicht notwendigerweise Europa und Amerika überflügeln müssen, dennoch mit allen mächtigen Staaten der Welt uns auf eine Stufe stellen können. Das Verfahren, um auf diese Weise eine Wiedergeburt herbeizuführen, beruht darauf, daß wir, das Volk, uns pflichtgemäß benehmen. Deshalb ist für uns, die wir heute das chinesische Volk ausmachen, das erste Gebot, uns Klarheit über die heutige Lage zu verschaffen.

Kapitel IX.

Die Wertschätzung des Kriegswesens in anderen Ländern.

Wir haben an früherer Stelle von der Erziehung zum Volk in Waffen gesprochen. Dieses von Sparta aufgestellte Erziehungsprinzip ist in der Tat der geeignetste Weg, das Volk im höchsten Grade zu veredeln. Daher kann man verstehen, daß alle mächtigen Staaten der Welt dieses System angenommen haben und man bis heute, nachdem man lange damit vertraut geworden ist, es nicht aufgegeben hat.

Im 11. und 12. Jahrhundert westlicher Zeitrechnung begannen in Europa die Kreuzzüge. In Gesängen pries man die Neigung zum Kriege, erläuterte die besten Methoden des Reitens, des Schwimmens und des Fechtens, um die Begeisterung für den Krieg und für den Ruhm, ein Held zu sein, großzuziehen. Damals gab es nichts Geachteteres und Wichtigeres als die Krieger.

Nach 1800 griff man, weil Deutschland es nicht ertragen konnte, von Frankreich zu Boden geworfen zu sein, wieder auf den Grundsatz der allgemeinen Wehrpflicht zurück. Das haben seitdem alle Staaten nachge-

ahmt, und es gibt keinen, der das Militärwesen nicht für wichtig hielte. Die meisten der Staatsoberhäupter tragen die Uniform der Oberbefehlshaber des Landheeres oder der Marine. Die Schüler auf den Schulen tragen zum überwiegenden Teile militärische Tracht. Ja, sogar die vier- und fünfjährigen Kinder nehmen schon ihre Landes Fahnen und lernen Kriegführen. Man sieht, daß durch alle Länder das frische Wehen von Frühling und Sommer geht. Gerade durch körperliche Übung ist Deutschland in die Höhe gekommen. Der deutsche Kaiser hat in der Volksschule gesagt: »Jeder Deutsche muß sein Augenmerk auf körperliche Übung richten. Angenommen man vernachlässigte die körperliche Übung, dann können die Männer nicht als Soldaten dienen und die Frauen nicht kräftige Kinder gebären. Wenn der Menschenschlag nicht kräftig ist, worauf soll sich dann der Staat stützen?« Deshalb betreibt das deutsche Volk bis heute mit Nachdruck körperliche Übungen. England legt großen Wert auf Bewegungsspiele im Freien. Der Sieger eines jedes Matches wird telegraphisch allen Ländern mitgeteilt. Was den japanischen Bushido anbetrifft (d. h. den Ehrenkodex der Kriegerkaste der Samurai), so offenbart sich darin noch mehr der besondere Vorzug des mächtigsten Staates Asiens. Das, was man bei dem Bushido erstrebt, ist durchweg zum Krieg begeisterte Geschicklichkeit im Schwertkampfe und im Dschiu-Dschitsu [Methode, durch die es im Kampfe Mann gegen Mann einem normalen Menschen möglich sein soll, ohne Waffe den stärksten Gegner zu besiegen und wehrlos zu machen].¹ Im vorigen Jahre starb im Meere vor Port Arthur Hirose. Das war ein im Dschiu-Dschitsu erfahrener Mann. Deshalb erfreut sich heutigen Tages der Bushido in Japan noch größerer Wertschätzung und Beachtung. Außerdem verfassen die Schulen im ganzen Lande sehr viele Kriegsgesänge und man lehrt die Schüler die Lieder von der »Kirschenblüte im zweiten Monat«. Im ganzen Lande wetteifert man darin, Leben und Tod gering, und Ruhm hoch zu schätzen. (Kirschblüten sind schön, aber schnell vergänglich; deshalb brauchen die Japaner sie als Symbol). Das ist es, was die Japaner als ihren Nationalgeist bezeichnen.

Alle Staaten verfahren in dieser Weise; bedeutet das nicht Pflege der Liebe zum Kriege? Jedermann lese alle möglichen Neuigkeiten und ersehe daraus, in wie ruhmvoller Weise gewisse Großmächte im Kriege zum Angriff vorgingen, siegten und Städte einnahmen. Es ist sicher, daß niemand dann seines Entzückens Herr werden kann. Wie könnte man denn sonst erfahren, daß alle von dieser Kriegsbegeisterung ganz durchdrungen sind?

Kapitel X.

Die heutige allgemeine Lage der anderen Länder.

Die Einwohnerzahl aller Staaten vermehrt sich, sofern nichts Außergewöhnliches eintritt, von Tag zu Tag. Die Produkte dieser Staaten können sich, obwohl die Staaten sich der neuesten Herstellungsmethoden

¹ Diese Definition ist dem Augustheft der Monatsschrift »Brücke zur Heimat« entnommen.

bedienen, keinesfalls so schnell vermehren wie die Menschen. Der Vermehrung der Produkte sind mannigfache Grenzen gezogen. Die Zunahme der Menschen dagegen ist ohne Ende. Deshalb ersannen die mächtigen Staaten einen Plan: sie eigneten sich das Territorium der schwachen Länder an, um ihres eigenen Volkes Leben und Gedeihen zu fördern. Diese Politik nennt man Kolonialpolitik. Seit Beginn der Kolonialpolitik haben in diesem Sinne alle mächtigen Staaten im Osten und Westen umhergespäht und es sich angelegen sein lassen, unerschlossenes Gebiet zu suchen, um daraus für ihr Volk einen ihm förderlichen Stützpunkt zu machen. So hat England diese Politik sehr frühzeitig in die Tat umgesetzt. Nirgends, in Amerika, Australien, Afrika und Asien, gibt es einen Platz, wo nicht englische Kolonien wären. Deshalb weht, obwohl es nur aus drei kleinen Inseln besteht, seine Flagge allerwärts auf der Erdkugel. — An zweiter Stelle steht Rußland. In alten Zeiten waren alle asiatischen Orte inmitten von Sibirien ursprünglich von einigen wilden Stämmen bewohnt. Die Russen überschritten den Ural und machten sich schließlich alles Gebiet zu eigen. Neuerdings haben sie wieder von der russischen Hauptstadt eine ungeheuer lange Eisenbahn direkt bis nach China gebaut, die sogenannte sibirische Eisenbahn. Danach ist die russische Macht in noch höherem Maße unbegrenzt. — Davon abgesehen, vergeht auch nicht ein Tag, an dem nicht Deutschland, Frankreich, Amerika und Japan in Gemäßheit dieser Politik verfahren.

Wir Chinesen haben, obwohl diese Politik schon vor dreißig Jahren inaugurirt wurde, sie nur nicht am eigenen Leibe verspürt. Nur die Leser fremder Zeitungen wußten, daß es auf der Welt ein derartiges kriegerisches Ringen gibt. Wer den Ereignissen der Welt nicht folgte, hatte vollends das Gefühl, als wäre es nicht anders als zu normalen Zeiten. Wie kommt das? — Weil Afrika und Australien, um die allein sich der Streit drehte, von unserm China sehr weit entfernt sind. Indes die Zeit von heute läßt sich nicht mehr mit der vor dreißig Jahren vergleichen. Außerhalb Asiens ist das Land beinahe vollständig unter den Mächten aufgeteilt. Kommt wohl jemandem der Gedanke, daß England Deutschland zu Kolonialzwecken benutzen könnte oder Frankreich Amerika? Das ist einfach ausgeschlossen. Betrachtet man heute den ganzen Erdenball, so ist kein Land ausgedehnter an Gebiet und reicher an Erzeugnissen als China. Setzen wir den Fall, es würde Wasser auf einem Tische ausgegossen; es wird sich nur auf die niedrig gelegenen Punkte zu bewegen und nicht auf die hohen Plätze laufen. Nun denke einmal ein jeder darüber nach, auf welches Land sich die Kolonialpolitik jener Großstaaten noch erstrecken wird!

Heutzutage gilt auf der Welt nur das Recht des Stärkeren. Wir murren nur und vermögen uns nicht aus uns selbst heraus zu kräftigen. Deshalb erleiden wir von den Großmächten Unbilden und Bedrängnisse. Wenn wir Chinesen uns nicht zu patriotischer Begeisterung aufschwingen, um all den Mächten Widerstand zu leisten, ist es dann noch möglich das spätere Unglück auszudenken?

Kapitel XI.

Die Kriegerüstungen der anderen Länder.

Im vorangehenden Abschnitt haben wir dargelegt, daß der Verkehr der Großmächte mit den schwachen Staaten einfach in deren Besitznahme besteht. Warum lassen sich nur die schwachen Staaten, ohne sich zu rühren, die Aufzehrung durch die starken gefallen und leisten ihnen gehorsamst Folge, genau ihren Wünschen entsprechend? Man kann sich denken, daß es hier nicht leere Worte sein können, mit denen sie ihrer Sache zu dienen vermöchten, und daß sie wirklich einen Grund haben müssen, weshalb sie sich das Verschlucken gefallen lassen müssen. Und eine andere Veranlassung haben sie auch nicht. Die Sache ist einfach die, daß die Kriegerüstungen der Großmächte ausreichend sind, die der schwachen Staaten aber nicht genügen.

Die Kriegerüstungen aller Staaten zerfallen in zwei Teile: man hat zu unterscheiden das Landheer und die Marine. Die englische Marine ist am blühendsten. Sie zählt mehr als fünfzig eiseugepanzerte Kriegsschiffe. Frankreich verfügt über deren dreißig und mehr, Deutschland über mehr als zwanzig. Von den sonstigen Staaten haben Rußland und Japan auch nicht weniger als zehn bis zwanzig. Kreuzer, Kanonenboote, kleine Kreuzer und Torpedoboote sind darin noch nicht einmal eingeschlossen.

Von den Landheeren ist das deutsche das bedeutendste; es ist ein stehendes Heer von mehr als 500 000 Mann. Das russische zählt 1 000 000, das französische mehr als 500 000. Von sonstigen bleiben das englische, japanische und italienische Heer gleichfalls nicht unter 300 000 Mann. Die Reservisten und Landwehrlente sind darin noch nicht einmal mitgezählt.

Dazu kommt, daß die verschiedenen Staaten bei ihren Kriegerüstungen nicht bloß durch die Menge die Oberhand gewinnen. Bei der Marine muß die Formierungsordnung und die Maschinerie in allen Einzelheiten klar ausgearbeitet sein. Bei dem Landheer muß die Organisation der Infanterie, Kavallerie, Artillerie, des Trains, der Pioniere und des Sanitätswesens funktionieren. Was die Ordnung der einschlägigen Vorschriften, die Genauigkeit und Schnelligkeit der Gewehre und Kanonen anbetrifft, so braucht darüber wohl erst recht nicht gesprochen zu werden. Noch wichtiger ist, daß die Führer die Strategie kennen müssen, die Soldaten die Taktik. Deshalb siegen sie stets, wenn sie Krieg führen, und wenn sie einen Angriff unternehmen, haben sie immer nur Erfolg.

Die schwachen Staaten, welche ihnen sehr abgeneigt sind und sie hassen, haben nicht das jenen Eigentümliche.

Bislang haben wir nur von den inneren Kriegerüstungen der Großmächte gesprochen. Was noch merkwürdiger erscheint, ist, daß sie auch in unseren chinesischen Meeresgewässern ihre Seestreitkräfte zu einer außerordentlich großen Zahl vermehrt haben. Sie nennen sie „Geschwader in den östlichen Meeren“.

Möge doch ein jeder über die hier geschilderten Kriegerüstungen der verschiedenen Mächte nachdenken. Kann man über das, was sie im Auge

haben, noch im Zweifel sein? Wir Chinesen müssen sehr auf der Hut sein und täglich auf Rache sinnen. Erst dann braucht man sich nicht mehr zu schämen, zum Volke zu gehören. Nur Abwehrmaßregeln, lediglich sich um die Abwehr zu bekümmern, das ist erforderlich, um zu erlangen, wodurch uns jene Großmächte überlegen sind, und den Grund zu unserer eigenen Erstarkung zu legen und uns denselben Einfluß und die gleiche Macht zu sichern, wie sie die verschiedenen Großmächte haben. Wenn wir ohne Berücksichtigung der Machtverhältnisse uns lediglich vom Zorne übermannen lassen, so sollten uns die Erfahrungen der Boxer im Jahre 1900 als warnendes Beispiel dienen.

Kapitel XII.

Die Behandlung der Chinesen durch die Fremden und die Gründe dafür.

Seitdem gewisse internationale Grundsätze aufgestellt sind, gelten die Menschen überall auf der Welt, wo sie auch wohnen mögen, als gleich. Ob sie nun reich und geehrt sind, macht nichts aus; selbst der Arbeiter und Handwerker verdient sich nach seinen Kräften und seinem Eifer sein Geld und hat durchaus nicht von anderen Beleidigungen und Demütigungen zu erdulden. Sogar die tiefstehenden Negersklaven haben die Amerikaner freigelassen; sie erlangten dieselbe soziale Stellung. Was ist der Grund, daß, obgleich China als zivilisiertes Land gilt, trotzdem die Fremden uns Chinesen entschieden sehr wenig respektvoll behandeln, uns für gewöhnlich nicht achten, und wenn wir ein wenig austoßen, die Hände erheben und uns schlagen, den Mund öffnen und uns schelten, was unseren gerechten Zorn erregen muß. Früher waren wir Chinesen in Amerika als Arbeiter tätig; die Amerikaner fürchteten, wir könnten zuviel Geld erwerben, und das möchte ihren Interessen nicht entsprechen. So nötigten sie uns durch ein Gesetz, in die Heimat zurückzukehren, und es ist bis heute unseren chinesischen Arbeitern nicht gestattet zu landen. Da man in Südwestafrika Arbeiter braucht, hat man wiederum Chinesen angeworben. Sie werden geradezu als Verbrecher behandelt. Wünschen sie aber zu entlaufen, so können sie es nicht. Man sieht es so an, als ob das Leben von uns Chinesen noch nicht einmal soviel gilt wie das eines Unkrauts. Es widerstrebt uns die anderen Ungerechtigkeiten noch weiter aufzuzählen. Nur eins noch. Mencius sagt zutreffend: »Mißachten sich die Menschen selbst, so kann es nicht ausbleiben, daß sie später von andern mißachtet werden.« Wir Chinesen leiden auch an etwas, das uns Mißachtung zuzieht. Wie kann ich als Chinese Schlechtes von uns Chinesen sagen? — Wenn ich schlecht spreche, so bedeutet das gerade, daß ich unser Bestes im Auge habe. — Ich denke daran, wie ich im vorigen Jahre auf einem japanischen Dampfer von Japan nach Hause fuhr. Unser Weg führte an dem Hafen Chemulpo in Korea vorüber. Zu jener Zeit bestiegen eine Menge chinesischer Landsleute das Schiff. Ihr Reisegepäck wurde eben in dem Passagierraum untergebracht, als ich plötzlich sah, wie ein Japaner das ganze Reisegepäck herauswarf.

die sämtlichen chinesischen Passagiere nötigte er zum Verlassen des es; er sagte: »Ihr dürft nicht mit Japanern zusammen die Kajüte teilen.« Chinesen saßen über zehn Stunden auf dem Deck; dann erst wurden einen Frachtgüterraum geführt. Ich wurde damals bitterböse und »Warum darf jemand nicht in einer Kajüte derjenigen Klasse, die er hat, reisen?« Es lag klar auf der Hand, daß man die Chinesen bedachte und verachtete. Ich entnahm indes aus ihrem Geflüster, daß sie Anlaß nahmen, daß die meisten der Chinesen Opium rauchten, und nach ihrer Meinung viele Diebe darunter waren. Darüber war ich noch älterer. Ich ging vorsichtig zu dem Frachtgüterraum, um einmal sehen. Ich bemerkte, daß schon über zehn Pfeifenlampen angezündet und es ganz hell war. Mit der ersten Bemerkung der Japaner hatte ich schon seine Richtigkeit. Als man ans Land ging, sagte wiederum japaner, er habe eine Speisetasse verloren. Als allerwärts nachgesucht wurde, wurde sie richtig auch im Gepäck eines Chinesen gefunden, der von den Japanern eine gehörige Tracht Prügel bekam. Nun sagt einmal, ihr Leute, sollte man sich darüber nicht zu Tode setzen? Indes das Totärgern nützt auch nichts. Wir müssen entschieden miteinander wetteifern, nichts in den Augen der Fremden Verächtliches zu behandeln sie uns dann nicht, wie es sich gebührt, dann können wir mit vollem Recht uns darüber aufhalten. Persönlich Energie bedeutet im Interesse des Staates energisch sein.

Kapitel XIII.

Die richtige Weise, in der das Volk heute dem Staate zu helfen hat.

Die Bedeutung des Staates für das Volk und die allgemeine Lage dürfte jetzt wohl jedermann ganz im allgemeinen kennen. Unter den Verhältnissen geht es nicht an, daß wir, die wir das chinesische Volk haben, untätig zusehen, daß dies längerhin und für alle Zeiten fort-

Wünschen wir nicht untätig zuzusehen bei dieser Lage, so müssen wir passende Mittel sinnen, um unserem China zu helfen. Dann erst Bürgerpflicht Genüge getan.

Wir haben nun gefunden, daß es vier Arten gibt, dem Staate zu

1. Keine Klassenunterschiede machen.

Wer immer zu einem Staate gehört, mag er Beamter oder Privatmann, ob er reich sein, ist gleichermaßen ein Bestandteil des Volkes. Ist der Staat mächtig, so ist auch das Volk des Glückes teilhaftig. Ist der Staat schwach, so leidet auch das Volk. Bei uns Chinesen sind die Rangunterschiede zu streng. Der Gegensatz von Hoch und Niedrig führt zu unzuträglichkeiten. Jedermann muß nach Kräften diesen Mißständen abzuweichen sich bemühen: solange er Beamter ist, nicht das Volk zu unterdrücken; solange er Privatmann ist, nicht die Beamten

hinters Licht führen; wenn er reich ist, nicht die Armen geringerschätzen; wenn er arm ist, nicht die Reichen beneiden und beargwöhnen. Alle gehören zum Volk und sollten vielmehr mit vereinten Kräften geschlossen vorgehen, einträchtigen Sinnes zum Wohle des Staates tätig sein. Sollte es dann noch etwas Unausführbares geben?

2. Nicht an seinem Leben hängen.

Das Leben als solches wird von gewöhnlichen Menschen für zu wichtig gehalten. Sie wissen nicht, daß man nicht etwa ohne Ursache das Leben geringerschätzen soll; wenn aber das Leben für eine würdige Sache eingesetzt wird, man es auf keinen Fall ängstlich zu wahren suchen darf. Man sieht regelmäßig, daß die Soldaten vor der Schlacht furchtsam nur daran denken, ihr Leben in Sicherheit zu bringen. Kann denn aber dieses Leben wirklich gerettet werden? Andererseits sterben die Leute zur Zeit einer Choleraepidemie wie die Fliegen, und niemand hat sonderliche Angst. Nur wenn es sich darum handelt, fürs Vaterland zu sterben, regt sich die Furcht. So sind alle, und doch gibt es keinen wirklichen Grund, worin man ein vernünftiges Prinzip zu erkennen vermöchte. Wenn man tatsächlich die Bedeutung des Staates für das Volk kennt, so setzt man, wo es sich um ein großes Unternehmen handelt, doch selbstverständlich sein Leben außer Betracht. Bleibt das Leben außer Betracht, so ist die Begeisterung des Volkes stark. Ist die Begeisterung des Volkes stark, kann da der Staat nicht erstarken?

3. Es nicht an Eifer fehlen lassen.

Diejenigen im Staate, die Untätigkeit und Müßiggang lieben, und diejenigen, die stets beim Alten bleiben, sind im höchsten Grade Schmarotzer des Volkes. Man sollte doch wissen, daß, je größer die Anstrengung, desto größer der Erfolg, und daß, wenn man Eifer anzuwenden pflegt, man nicht nur dem Staate, sondern auch sich selbst nützt: so beispielsweise wenn man als Arbeiter neue Methoden ersinnt und bestimmte Gerätschaften herstellt; wenn die Kaufleute neue Methoden ersinnen und Handelsgesellschaften gründen; wenn die Landwirte neue Methoden ersinnen und mehrere 100 Morgen Land bestellen. Auf diese Weise nimmt der Wert der im Staate hergestellten Produkte täglich zu. Das Zunehmen des Wertes der Produkte ist ein Weg, um die Souveränität wiederzuerlangen. Erhellet hieraus nicht, wie vorteilhaft es ist, Eifer zu zeigen?

4. Nicht mit dem Gelde geizen.

Die Fremden sagen, das Dichten und Trachten der Chinesen ist nur auf den Gelderwerb gerichtet. Und damit sehen sie uns wirklich ins tiefste Innere. Wir vergessen, daß der Vorteil von Reichtum und Geld allein in seiner guten Verwendung besteht. Einfältige Menschen lieben das Geld wie ihr Leben. Kommt es aber zu irgendeiner Umwälzung oder haben sie einen ungeratenen Sohn, so verlieren sie allmählich sogar ihr ganzes Vermögen. Wie soll man also seine Gelder verwenden? Sie hingeben für die laufenden Ausgaben des Staates, Lokalschulen errichten, gemeinnützige Unternehmungen ausführen. Dadurch erwirbt man sich sehr großen Ruhm und die dazu benötigten Mittel zehren schließlich nicht das

Vermögen auf. Will man seine Zugehörigkeit zum Volke aufgeben, so bleibt einem nur das andere übrig, sich zum Sklaven seines Geldes zu machen.

Wenn diese vier Mittel wirklich alle angewandt werden, dann kann man das Volk einen, kann eine starke Militärgewalt geschaffen, der Staat bereichert und seinen Einkünften aufgeholfen werden. Sogar wenn nur wir 40 Millionen Chibhlente hiernach verfahren, können wir schon einem mächtigen Staate die Stirn bieten. Und wenn man überall im Staate hiernach verfährt, können dann dieses Staates Machtmittel überhaupt noch eine Grenze finden?

Einige Bemerkungen zum Studium des Samoanischen.

VON W. PLANERT.

Das wertvollste Material zum Studium des Samoanischen sind wohl die „Samoanischen Texte, unter Beihilfe von Eingeborenen gesammelt und übersetzt von O. Stübel; herausgegeben von F. W. K. Müller.“ (Veröffentlichungen aus dem Königlichen Museum für Völkerkunde, Bd. IV, 2—4, Berlin 1895). Ein weiteres gutes Hilfsmittel ist das Buch von Rev. George Pratt, *A grammar and dictionary of the Samoan language*; edited by Rev. S. J. Whitmee, London 1878. Die Grammatik der Samoanischen Sprache von H. Neffgen (Wien und Leipzig 1902) mag zwar in praktischer Hinsicht von Nutzen sein, ist aber für sprachwissenschaftliche Untersuchungen durchaus unbrauchbar.

Auch in der grammatischen Skizze des George Pratt ist gar manche Konfusion und Entstellung des Sachverhalts zu finden, zu deren Beseitigung vorliegende Zeilen ein wenig beitragen sollen.

1. Man redet allgemein davon, daß *le* der bestimmte und *se* der unbestimmte Artikel sei. Aber schon Pratt bemerkt zu *le*: It is often used where the English uses the indefinite article. *Le* ist ein Demonstrativstamm, der mit *lele*, *lelā*, *lenā*, *lelāle* „dort“ zusammenhängt und den Gegenstand sowohl bestimmt als auch unbestimmt erscheinen lassen kann; *se* ist das Zahlwort eins und identisch mit dem malaischen *sa*. Beide werden verwendet, um den an sich kollektivischen oder pluralischen Stamm zum Singular zu machen.

2. Die Meinung, daß die Partikel *’o* das Zeichen des Nominativs sei, ist schon von F. N. Finck in erschöpfender Weise als irrig erwiesen worden (Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1904.) Nach Finck ist *’o* (entstanden aus *ko*) ein emphatischer Artikel, der einem -wahrlich, ecce oder ~~notz~~ gleichkommt. Jedoch wäre es einfacher, das *’o* als bloßen Demonstrativstamm zu betrachten und mit *o* „dort“ (Maori *ko*) zusammenzustellen, da die Bezeichnung „emphatisch“ leicht zu dem Glauben verleiten kann, daß *’o* nur in der Emphase gebraucht würde.¹

¹ Dieses *’o* erinnert an folgende Bildungen: Im Herero gibt es eine Partikel *o*, welche häufig die Kopula ersetzt, z. B. *ouami* ich bin es, *Omaharero* es ist Maharero. Wie Meinhof mit klarem Blick erkannt hat, ist dieses *o* dasselbe deiktische Element, welches auch in *omukazendu* usw. erscheint. *O-mu-kazendu* bedeutet eigentlich „das ist eine Frau“ und muß natürlich im Vokativ als bloßes *mu-kazendu* auftreten. Im Mexikanischen findet sich die Demonstrativpartikel in „hier“, welche gleichfalls vor Substantiva gestellt wird, z. B. *ti-k-mo-kak-tūu-i-li-ti-a* in *tlatouani* -du- ihm-dich -Sandalen-machen-läßt dem König.

3. Das Verbum ist in deutscher Übersetzung bald als aktiv, bald passiv wiederzugeben. Bei dem Mangel eines eigentlichen Aktivs kann auch von einem Passiv keine Rede sein. Ein *ona ilo-a lea e le ona tuagane* bedeutet wörtlich »von dem Mädchen her ein Anblick ehtbares) ist sein Bruder«. Gleichen Sinn wie *e* hat auch die Partikel *i*, von *i* »bei, in« und der Akkusativpartikel *i* unterschieden werden. Daß auch hier, wie in anderen Sprachen, die nominale Auffassung abgebende ist, erkennt man z. B. an einer Konstruktion wie *i le tou* »bei dem euer Abendessen«, wo das Personalpronomen *tou* als *siv* fungiert und mit *le* zusammen die Stelle von *la 'outou* vertritt. Es findet sich der Artikel ja auch in der Verbalform des Futurums, *le ā ua* »das Hin-zum-regnen, die Regeneneigung, es wird regnen«.

4. Was nun die unglückseligen Passivpartikeln *ina*, *ia*, *a*, *fia*, *gia*, *lia*, *ia*, *tia*, *nia*, *na* (die beiden letzteren werden gewöhnlich — ich weiß aus welchem Grunde — unerwähnt gelassen) anbelangt, so hat schon K. Müller mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß man beim von Texten bald bemerkt, daß das mit einer dieser Partikeln be- Verbum mindestens ebensooft aktive als passive Bedeutung hat. Pratt's Ansicht, daß *euphony regulates the choice of the particle in articular word*, ist von Müller in einer kurzen Anmerkung als irrig gt worden. Es ist ja bekannt, daß überall da, wo man einen ichen Vorgang auf Willkür beruhen läßt, man sich vor dem Gescheut, den eigentlichen Grund desselben noch nicht aufgefunden en. Wie wir heute im Gegensatz zu der von Friedrich Müller aus- denen Ansicht wissen, ist die Einfachheit der polynesischen Sprachen Ursprüngliches, sondern diese verhalten sich zum Malaiischen und sischen etwa wie Romanisch zum Lateinischen. So empfängt auch brauch der sogenannten Passivpartikeln vom Malaiischen her seine ung, und es zeigt sich, daß im Samoanischen die ältere Form eines sich nur im Wortinlaut erhalten hat, während sonst eine Abschleifung dung eingetreten ist.¹ Leider sind die Beispiele hierfür nicht leicht chaffen, und es ist mir bisher nur gelungen, den drei schon be- drei weitere hinzuzufügen. Der Vollständigkeit wegen seien auch ernen mitangeführt. (Die Anordnung der Sprachen, aus denen Wörter ergleich herangezogen werden, ist so getroffen, daß die malaio- che Gruppe den Sprachen der Philippinen usw. vorangeht.)

a begraben: Malaiisch *tanam*, Javanisch *tanem* Pflanze, *nanem* flamen, Basa-Krama *tanam*, Sundaisch *nanem* pflanzen. Battak *inom*, Dayak *tanam*, Tagala *tanim*, Bisaya *tanam*.

Auf das meisterhafte Werk »De Fidjitaal vergeleken met hare verwanten esië en Polynesië door H. Kern (Verhandelingen der Koninklijke Akademie tenschappen. Zestiende Deel, Amsterdam)« bin ich erst nach Niederschrift der Bemerkungen aufmerksam geworden. Ich habe dieselben unverändert und die Kern'schen Ausführungen, die mit der hier gegebenen Erklärung sivpartikeln übereinstimmen, nur in Anmerkungen erwähnt.

inu-mia trinken: Malaiisch *minum*, *pinum* [*hinum* > *h-um-inum* > *minum*], Javanisch *nginum*, *inum*, Sundaisch *inum*, Battak *minum*, Tagala *ominom*, *inom*, Bisaya *inom*, Pampanga *minum*, Magindano *ominum*, Duke of York's Island *inim*.

tagi-sia weinen: Malaiisch *tangis*, Javanisch *tangis*, *nangis*, Battak *tangis*, Dayak *tangis*, Tagala *tangis*, Bisaya *tangis*.

agi-na wehen: Malaiisch *angin* Wind, Javanisch *hangin*, *angin*, Sundaisch *angin*, Bugis *angng*, Makassarisch *angng*, Battak *angin*, Dayak *angin*, Tagala *hangin*, Bisaya *hangin*, Bicol *hagnin*, Magindano *hangin*, Malagasi *anina*.

api-tia nahe, eingekeilt sein: Malaiisch *apit* eng, quetschen, Javanisch *apit*.

'ai-na essen: Malaiisch *makan* statt *k-um-akan* 'essen' von *kakan*, einer Reduplikationsform von *kan*, Javanisch *pakan* Nahrung, *makan* essen, Battak *pakan* ernähren, Dayak *k-um-an* von *kan*, Tagala *kain*, *kaen*.¹

Gemäß diesen Beispielen erhält man folgende Doppelformen: *tanu* und *tanum*, *inu* und *inum*, *tagi* und *tagis*, *agi* und *agin*, *api* und *apit*, *'ai* und *'ain*. Die konsonantisch auslautenden Formen erhalten sich vor den Suffixen *ia* und *a*, über deren Natur noch nichts ausgesagt werden kann.² Es ist also nicht, wie Pratt lehrt, *tagi-sia* zu lesen, sondern *tagis-ia*, nicht *api-tia*, sondern *apit-ia* usw.

5. In bezug auf die bei der sogenannten Pluralbildung des Verbs auftretende Wiederholung und Reduplikation ist auch recht viel Ungeschicklichkeit an den Tag gelegt worden. Diese beiden spielen im Samoanischen eine sehr große Rolle, und es sei zuerst durch ein Beispiel erläutert, wie notwendig die Beachtung der Wiederholung und Reduplikation selbst bei dem simplen Nachschlagen von Vokabeln sein kann. In Pratts Wörterbuch sucht man vergeblich nach dem Verbum *tatau*. Nun hat man sich zu erinnern, daß dies eine Reduplikationsform von *tau* sein kann. Da auch dieses Wort nicht zu finden ist, muß man mit der Möglichkeit einer Wiederholung rechnen und die Form *tautau* ansetzen, welche dann auch mit der Bedeutung 'aufhängen' angegeben ist. Es ist also rein Sache des Zufalls, in welcher Gestalt ein Verbum dem Verfasser bekannt geworden und ins Vokabular aufgenommen worden ist.

Über die Pluralbildung des Verbs hat sich seltsamerweise bisher noch niemand verbessernd geäußert, obschon sie bei einem sorgfältigen Beobachter sogleich in Mißkredit geraten muß, wenn er in der Grammatik liest, daß 61 verbs are the same in both singular and plural numbers. Auch bemerkt Whitmee ganz richtig: 'The Samoan dialect differs from nearly all the other Malayo-Polynesian dialects, and also from the Malay, the Fijian, and the Malagasy, in the formation of the plural verbs. In most of these dialects there is no difference between the singular and the plural verbs.'

¹ Weitere Beispiele ließen sich mit Hilfe von Kerns vergleichender Wörterliste (S. 203—234) aufstellen. Man vergleiche auch meine Rezension über 'Sundermann, Niassisch-Deutsches Wörterbuch' im Globus 1906.

² Nach Kern entspricht *a* dem indonesischen *an*; *inumia* wäre als *inum-i-a* aufzufassen (s. daselbst S. 63 ff.)

Hierdurch wird die Vermutung nahegelegt, daß die in Frage kommenden Bildungen nur infolge einer ungenauen Übersetzung als Pluralbildungen 'erbs' angesprochen worden sind, in Wirklichkeit aber eine andere Bedeutung haben müssen.

Zu den fraglichen Bildungen gehört vor allem die Wiederholung und die Reduplikation. Die Regel, nach welcher diese beiden als wortbildendes Element in der Sprache vorkommen, wird am besten durch folgende Beispiele erläutert:

Wiederholung: *una* > *una-una*
mata-vale > *mata-mata-vale*
sa-'ili > *sa-'ili-'ili*

Reduplikation: *nofo* > *no-nofo*
fa'a-lanu > *fa'a-la-lanu*
a-lofa > *a-lo-lofa*
fa'a-ta-'oto > *fa'a-ta-'o-'oto*

Wenn man sich die grammatischen Skizzen durchliest, möchte man meinen, daß die Verfasser bemüht gewesen sind, diesen einfachen Sachverhalt dunkel und kompliziert zu machen. So wird gelehrt, daß *lagi* eine Pluralbildung *lalagi* neben sich habe, und daß letztere durch Verdrängung der Silbe *gi* entstehe. Und doch wäre alles von vornherein klar, wenn man nur von der Grundform *lagi* ausgehen wollte! Bücher, in denen solche Dinge sich finden, sind eben diejenigen, welche von keinem einzigen kritischen Hauche durchweht sind, und welche die akademische Sprachwissenschaft von neuem veranlassen, dem Studium der primitiven Sprachen überhaupt zu begegnen.

Durch die Wiederholung werden Frequentativa und Intensiva, durch die Reduplikation Simultanea¹ gebildet.

Welchem Zwecke die Vokalverlängerung in der ersten Silbe (*faitala* > *fai-tala*) dient, kann vor der Hand nicht mit Sicherheit gesagt werden.²

Was schließlich die mit dem Präfix *fe* gebildeten Formen betrifft, so ist es für das richtige Verständnis des Samoanischen von der größten Wichtigkeit. Ein Verbum kann entweder *fe* allein präfigieren, oder noch häufiger eins der folgenden Suffixe annehmen: *ni*, *'ai*, *ai*, *fa'i*, *ta'i*, *ma'i*, *i*, *fi*, *ti*, *ga'i*, *na'i*, *sa'i*, *vai*, *la'i*.

Wenn nun zur Erklärung dieser seltsamen Reihe von Partikeln gegangen wird, so zeigt es sich wieder, daß es in der Tat Leute gibt, die etwas auffällt und die sich mit Platons *Συνάψιν* nie und nimmer befassen können. Daß diese Endungen wieder nicht according to the *re-ent of euphony* verwendet werden, sondern mit den Passivpartikeln zusammen unter eine Rubrik zu stellen sind, beweist einerseits die Form *fe-*, andererseits die partielle Übereinstimmung der beiden Partikelarten:

Es ist demnach ganz natürlich, daß die reduplizierte Form in bezug auf Plural angewandt wird, da zu gemeinschaftlichem Handeln wenigstens zwei Personen notwendig sind. Sie wird auch auf einen Singular bezogen und gilt dann als Plural, z. B. *ona ta-tu ai lea 'o le tainanu*.

Vielleicht handelt es sich hier nur um eine mechanische Veränderung: *ma* > *ma-ma-natu* > *mā-natu*; *fai-tala* > *fa-fai-tala* > *fāi-tala*.

Falsche Analyse.		Richtige Analyse.	
<i>u-tia</i>	<i>fe-u-ta'i</i>	<i>ut-ia</i>	<i>fe-ut-a'i</i>
<i>tago-fia</i>	<i>fe-tago-fi</i>	<i>tagof-ia</i>	<i>fe-tagof-i</i>
<i>ita-gia</i>	<i>fe-ita-ga'i</i>	<i>itag-ia</i>	<i>fe-itag-a'i</i>
<i>pi'i-tia</i>	<i>{ fe-pi'i-ti</i> <i>fe-pi'i-ta'i</i>	<i>pi'it-ia</i>	<i>{ fe-pi'it-i</i> <i>fe-pi'it-a'i</i>
<i>ao-fia</i>	<i>fe-ao-fa'i</i>	<i>aof-ia</i>	<i>fe-aof-a'i</i>
<i>'u-mia</i>	<i>fe-'u-ma'i</i>	<i>'um-ia</i>	<i>fe-'um-a'i</i>
<i>tua-nia</i>	<i>fe-tua-na'i</i>	<i>tuan-ia</i>	<i>fe-tuan-a'i</i>
<i>soa-nia</i>	<i>fe-soa-ni</i>	<i>soan-ia</i>	<i>fe-soan-i</i>
<i>tagi-sia</i>	<i>{ fe-tagi-si</i> <i>[fe]-tagi-sa'i</i>	<i>tagis-ia</i>	<i>{ fe-tagis-i</i> <i>[fe]-tagis-a'i</i>
<i>(tau)-tau-lia</i>	<i>[fe]-tau-la'i</i>	<i>taul-ia</i>	<i>taul-a'i</i>

An dieser Stelle zeigt es sich recht deutlich, daß die sprachwissenschaftliche Bearbeitung einer Grammatik auch für die Praxis von großem Nutzen sein kann, denn der Unterschied in der Einfachheit und Durchsichtigkeit beider Analysen ist geradezu frappant.¹

Die mit *fe* gebildeten Formen sind bald Reziproka (*fealofani* »sich gegenseitig lieben«), bald Frequentativa (*femaliua'i* »von Ort zu Ort umhergehen«), bald Intensiva (*femeina'i* »schnell tun«). Oft treten auch Verba auf, die nur das Suffix, nicht aber das Präfix *fe* angenommen haben. So steht dem '*a'au* und *fe'ausi* ein '*ausa'i* »mit einem Gegenstand schwimmen, um ihn irgendwohin zu bringen«, und dem *tagi* und *fe-tagis-i* ein *tagisa'i* »sich darüber beklagen, daß jemand den Tod eines anderen verursacht habe« gegenüber.

Zur Begründung und Erläuterung des Gesagten mögen folgende zwei Texte dienen, die mit den für das Verständnis der Wörter so wichtigen diakritischen Zeichen und mit einer interlinearen Übersetzung versehen sind. Auch sind die Prä- und Suffixe sowie die Komposita kenntlich gemacht worden, da eine solche Analyse das Aussehen einer Sprache wesentlich beeinflußt.

I.

Die samoanische Erzählung von dem Stern, welcher in Samoa, wenn er am Abend scheint, Matamemea, und wenn er am Morgen scheint, Fetuao genannt wird.

'O le ulu-ga-ali'i sa no-nofo i Falealupo, 'o le igoa o le
Ein Häuptlingspaar tat wohnen in Falealupo, der Name von der
fa-fine 'o Fa'agālo², 'o le igoa o le tane 'o Tui-ma-seve⁴ 'ua⁵
Frau Fa'agalo, der Name von dem Manne Tuimaseve, bereits

¹ Man vergleiche auch bei Kern S. 67 ff.

² *o* zeigt ein passives oder intransitives Verhältnis, *a* ein aktives und transitives an, z. B. *lana fale* sein (des Erbauers) Haus, *lona fale* sein (des Besitzers) Haus; dieselbe Regel gilt in bezug auf *mo* und *ma*.

³ Verschwinden machen.

⁴ Jeder und jeder.

⁵ '*ua* ist die häufigste Temporalpartikel und weist auf die Vollendung einer Handlung hin.

*fā-nau*¹ *la* *lā* *tama* 'o *le* *teine* *ona* *fā'a-igoa*
 geboren werden das von beiden Kind ein Mädchen dann Namen geben
*lea ia Tapuilea*², *toe* *fānau* 'o *le* *teine* *ona* 'ai
 da zu Tapuilea, wieder geboren werden ein Mädchen dann gegessen werden
lea e Tapuilea 'o *lona* *uso* *e* *ititi*, *toe* *fānau*
 da von Tapuilea die von ihr Schwester da kleine, wieder geboren werden
toe 'ai *fō'i e Tapuilea*, *ona* *toe* *fānau*
 wieder gegessen werden wieder von Tapuilea, dann wieder geboren werden
lea 'o *le* *tama* 'ua *igoa* *ia Seuea*, 'ua *so-sola* *le* *Ulugāh* 'i
 da ein Knabe bereits Name sein zu Seuea, bereits fliehen das Häuptlingspaar
 'i *le* *vao* *i* *le* *fē'ai* *o* *le* *teine* 'o *Tapuilea*, *ona* *toe*
 in den Wald wegen der Wildheit von dem Mädchen Tapuilea, dann wieder
fānau *lea* 'o *le* *ta-si* *tama* 'ua *fā'a-igoa* *ia* *le* *ia* 'o *Toiva*, *ona*
 geboren werden da der eine Knabe bereits nennen ihn Toiva, dann
alu *ifo* *lea* 'o *Toiva* *e* *ta'ele* *i* *le* *vai* *i* *Salia*, *ona*
 gehen hinab da Toiva zu baden in dem frischen Wasser in Salia, dann
ilo-a *lea* *e* *le* *teine* 'o *Tapuilea* 'o *lō'o ta'ele* *lona*
 gesehen werden da von dem Mädchen Tapuilea er ist badend der von ihm
*tuagane*³ 'i *le* *vai*, 'a 'o *Toiva* 'ua 'a'e *i* *le* *la-'au* *sa*
 Bruder in dem Fluß, aber Toiva bereits hinaufsteigen auf den Baum tat
tu *i* *luga* *o* *le* *vai* *e* *igoa* *i* *le* *fasa*, *ona* 'a-'au
 stehen auf Höhe von dem Fluß tut Name sein zu der Fasa, dann schwimmen
 'a'e *lea* 'o *le* *teine* *i* *le* *vai*, 'ua *fē-ma'au-a'i* *le* *tama*
 hinauf da das Mädchen in dem Fluß, bereits umherspähnen der Knabe
i *luga* *i* *le* *la-'au* 'a *e* *lafo-ia* *le* *ata* 'i *le* *papa*
 auf Höhe auf dem Baume aber tut werfen den Schatten auf den Felsen
i *le* 'auvai 'ua *oso* *atu* *le* *teine* *ma* *gali* *le* *papa*
 an dem Ufer bereits springen hin das Mädchen und kauen den Felsen
fā *te* *ia* 'o *le* *tama*, *ona* *fā'a-te'i* *ifo*
 vermeinen tut es den Knaben, dann wurde vor Schreck geschrieen herab
ai *lea* *e* *le* *tama* *ma* 'ua *fai* *atu* *le* *tama* *se* *teine*
 dort da von dem Knaben und bereits sprechen hin der Knabe •Ein Mädchen
 'o *le-nei*, 'ua 'uma *o'u* *uso* *lona* 'ai, *alu* *ia* 'i *se*
 diese? Bereits alle meine Geschwister ihre Speise, gehe doch zu einer
mea, *ina* *alu* *iai*,⁴ 'ua *tali* *mai* *le* *teine* 'o *Tapuilea* 'ua
 Stelle, doch gehe hier• bereits antworten her das Mädchen Tapuilea •Bereits
lei 'o *le ā* 'ou *alu*, 'a 'ou *tu* *mai* *i* *le* *afiasi*, *i* *le*
 gut, werde ich gehen, aber ich aufstehen her an dem Abend, bei dem

¹ *pa* + *n* + *tau* > *fan-au*, wie Kern angibt, ist irrig; vgl. *fā-na-nau*.

² Abendstern.

³ Vielleicht *tuān-tāne* > *tuān-ane*; vgl. *tuā-fafine*.

⁴ Ist vielleicht *ina alu ia* zu lesen?

tou talisua ai i lou mā-lamalama ma o tā mā-tua
 ihr zu Abend essen dort als dein Licht und von uns beiden Eltern,
'a 'ou tu mai i le vave ao i le tou
 aber ich aufstehen her an dem schnellen Morgen bei dem ihr
tago seu ai.
 greifen Tauben fangen dort.

II.

Häuptlingsheirat:

'Ua nofo le taupou i le manaiā ona ō atu
 Bereits verbleiben die Jungfrau bei dem Manaia dann gehen hin
ai lea 'o i lāua 'i le nu'u o le manaia, e alu le taupou
 dort da sie beide in das Dorf von dem Manaia, tut gehen die Jungfrau
fā'a-tasi ma ni fafine o le aualuma pe
 macht eins sein mit Menge Frau von dem Mädchenhause entweder An-
to'a-lima pe to'a-ono e tā'u-a ia fafine 'o
 sammlung fünf oder Ansammlung sechs tun heißen diese Frauen die
soa-fafine o le tamā'itā'i, 'ua lāvalāva fō'i
 Soafafine von der Dame, bereits anziehen um die Hüften wieder (nun)
le tamā'itā'i ni 'ie toga ma ni isi fō'i 'ie
 die Dame Menge Tuch feine Matte und Menge andere wieder Tuch
toga 'ua teu fā'a-tasi ma siapo e tele, e tā'u-a ia
 Matte bereits arrangiert zusammen mit Siapo da viel, tut heißen diese
mea 'o laufau, 'ua lātou ō i le ala ma fai pese,
 Sache das Laufau, bereits sie gehen auf dem Wege und machen Gesang,
e tā'u-a ia pese 'o tini o le tamā'itā'i ma le manaia auā
 tut heißen dieser Gesang die Tini von der Dame und dem Manaia weil
e tā'u ai o lāua igoa, e fai-a pea ia
 tun genannt werden dort von ihnen beiden Namen, tun machen so diesen
pese se'ia o'o 'i le nu'u o le manaia, 'ua o'o
 Gesang bis hinkommen in das Dorf von dem Manaia, bereits hinkommen
'i le nu'u o le manaia e tele mea tāu-mafa e fai-a,
 in das Dorf von dem Manaia da große Sache zum Essen tut gemacht werden,
'a e ui ina mea e lē'i mo-moe lava le taupou ma le
 aber trotz Sache tut noch nicht schlafen jedoch die Jungfrau mit dem
manaia, 'ua 'atoa le po e tasi ma le ao e tasi, 'ua
 Manaia, bereits vollständig die Nacht da eine und der Tag da einer, bereits
o'o 'i le aso 'ua tu'u-pō-ina e fā'a-masei'au ai
 hinkommen zu dem Tage bereits festgesetzt tut entjungfert werden dort
le tamā'itā'i ona potopoto ai lea 'o le nu'u 'uma i le malae,
 die Dame dann kommt zusammen dort da das Dorf ganz auf dem Markte,
'ua lātou no-nofo i le tasi itu malae 'a 'o soafafine ma le
 bereits sie sitzen auf der einen Seite Markt aber die Soafafine und die

u 'ua no-nofu i le isi itu matae, 'o le manaia ma
 au bereits sitzen auf der anderen Seite Markt, der Manaia und
 tula-fale po 'o ni ali'i se to'a- lua 'ua latou
 : Tulafale oder Menge Häuptling eine Ansammlung zwei bereits sie
 o i luma o le nu'u 'uma 'o le tasi 'ua i le tasi
 an Vorderseite von dem Dorfe ganz der eine bereits auf der einen
 o le manaia 'o le isi 'ua i le isi itu o le
 von dem Manaia der andere bereits auf der anderen Seite von dem
 'a e nofo le manaia i totonu' ma 'ua fo-fola fo'i
 aber tut sitzen der Manaia in Mitte und bereits ausgebreitet wieder
 ie sina po 'o le 'ie tūtu-pupū
 ich weißes oder ein Tuch weiße Matte mit kurz geschnittenen Haaren
 latou luma e fā-ta-tai fo'i o latou vae ona
 ihnen Vorderseite tun unterschlagen nun von ihnen Beine, dann
 ai lea 'o le tamaitā'i e sulu-'ao'ao lona
 dort da die Dame tut festhalten unter den Achselhöhlen das von ihr
 toga 'afai e latalata mai ona vala-'au atu lea 'o se tasi
 Matte, wenn tut nahekommen her dann ruft hin da ein einer
 lāua o i tafatafa o le manaia 'i le tamaitā'i toe
 nen beiden von auf Seite von dem Manaia zu der Dame -Kehre
 ona toe fo'i ai lea 'o ia 'i le mea 'o i ai 'o ona
 dann kehrt zurück dort da sie zu der Stelle an Ort von ihr
 ue 'ua fai mai ona soafafine 'i le taupou ia
 ie, bereits sprechen her ihre Soafafine zu der Jungfrau -Doch
 i lāu loto, ia mā-losi fo'i lau sa-vali, toe sa-vali
 ei dein Herz, doch stark sei wieder dein Gehen, wieder gehe
 ona toe alu atu fo'i lea 'o le tamaitā'i 'i le mea 'o i ai le
 dann wieder geht hin nun da die Dame zu der Stelle an Ort der
 'ua faitalia lava tulafale o no-nofu ma le manaia
 , bereits belieben wirklich Tulafale während sitzen mit dem Manaia
 fo'i fa'a-fia le tamaitā'i 'afai 'ua tonu i
 iekkehren beansprucht (soll) die Dame, wenn bereits recht sein bei
 po 'o ali'i ia e no-nofu ma le manaia 'o le ā fa'a-
 oder Häuptlinge diese tun sitzen mit dem Manaia wird ent-
 ei'au le tamaitā'i, ona sau ai lea 'o le tamaitā'i 'ua
 werden die Dame, dann kommt dort da die Dame bereits
 atu 'i le tamaitā'i: fa'a-au mai ia ona sau
 hin zu der Dame -Mache erreichen her doch dann kommt
 'o le taupou 'ua tā'i-tasi ona lima i tau'au o le
 die Jungfrau bereits jede von ihr Hand auf Schulter von dem

Reduplikationsform von tonu. Daneben tu-tonu »recht stehen«; man ver-
 wirtu o le la, tuloto und tulua.

manaia ma 'ua pei-se-a'i 'o le ā tō'o-tuli 'i le 'ele 'ele
 Manaia und bereits gleichwie dabei irren wird knien auf die Erde
ona tū'i a'e ai lea 'o le mea o le tama'itā'i i
 dann wird gestochen nach oben dort da die Scham von der Dame durch
le lima-tusi o le manaia ona ma-sā'a ifo ai lea
 den Handzeiger (Zeigefinger) von dem Manaia dann sickert herab dort da
'o le toto 'i le 'ie sa fo-fola i luma o le
 das Blut auf das Tuch tat ausgebreitet werden auf Vorderseite von dem
manaia, 'ua fa'a-logo¹ atu le tama'itā'i 'ua lave-a
 Manaia, bereits hören (fühlen) hin die Dame bereits durchstoßen sein
lona mea i le lima-tusi o le manaia ona tiā'i
 die von ihr Scham durch den Zeigefinger von dem Manaia dann wirft weg
ai lea 'o le 'ie toga sa sulu-'ao'ao 'a e
 dort da das Tuch Matte tat befestigen unter den Achselhöhlen aber tut
alu atu tele-fua 'i le itu malae 'o i ai ona soafafine 'ua
 gehen hin nackt zu der Seite Markt an Ort von ihr Soafafine bereits
lo-a 'uma e tagata o i le malae le alu ifo o le
 sehen alle da Menschen von auf dem Markte das Gehen herab von dem
toto i ona vae, 'o le manaia fō'i 'ua fa'a-tu 'i
 Blute an von ihr Beinen, der Manaia wieder bereits macht aufstehen in
iluga lona lima ma fa'a-ali atu le toto 'ua i
 Höhe die von ihm Hand und macht erscheinen hin das Blut bereits an
lona lima-tusi 'ua fai atu lana 'upu: 'ua
 dem von ihm Zeigefinger bereits sprechen hin das von ihm Wort »Bereits
o'o 'atoa le tama'itā'i; 'ua tele le pisa o le
 hinkommen unversehrt die Dame.; bereits groß der Lärm von dem
nu'u ma le fiafia o soafafine fō'i o le tama'itā'i 'ua si-siva
 Dörfe und die Freude von Soafafine wieder von der Dame bereits tanzen
ma ta-tala 'ese o latou lavalava ma 'ua fe-tagof-i atu 'i le
 und lösen fort von ihnen Lavalava und bereits greifen hin zu der
tama'itā'i ma fa'a-fe-a-sogi ma tagi i
 Dame und inachen begrüßen durch Reiben der Nasen und weinen bei
latou i le a-lofa. 'Ua ma-liu atu le tama'itā'i i le fale tele
 sich infolge der Liebe. Bereits gehen hin die Dame in das Haus großes
o potopoto ai le nu'u 'uma ma le manaia ona
 während versammelt sind dort das Dorf ganz und der Manaia dann
ta-tau ai lea 'o le tai-namu ona ō lea 'i ai 'o le
 wird aufgehängt dort da der Moskitovorhang dann gehen da an Ort die

¹ Das Wort »hören« wird oft an Stelle von »fühlen« verwendet; man vergleiche aus dem Ewe: *mesa nu le lā me* »ich höre Sache im Fleisch«, d. h. »ich fühle etwas«.

tamā'itā'i ma le manaia ma ni fafine se to'a-lua e
 Dame und der Manaia und Menge Frau eine Ansammlung zwei tun
fe-soasoa-n-i i le manaia auā 'o le ā mo-moe le manaia ma
 Beistand leisten zu dem Manaia weil wird schlafen der Manaia mit
le tamā'itā'i; 'o le fa'a-to'a mo-moe le 'a 'uma ona
 der Dame; der erste Beischlaf jener; wenn beendet von ihm
mo-moe ona ā mai ai lea fai le 'ava ona
 Kohabitationen dann gehen her dort da nehmen zu sich die Nahrung, dann
lā fa'a-to'a tā'e-ele fa'a-tasi lea ma ia' ta'u-a 'o ia 'o le
 beide zum ersten Male baden zusammen da mit ihm heißt sie die
fale-tua o le manaia. 'Ua i'u.
 Ehefrau von dem Manaia. Bereits zu Ende.

Addenda.

1. *g* ist als *n* zu sprechen; im modernen Samoanisch hört man statt *t* ein *k'*, statt *n* ein *n*.

2. In bezug auf die Beweise für die Umrspünglichkeit der polynesischen Formen vergleiche man auch P. W. Schmidts vortreffliche Abhandlung „Über das Verhältnis der melanesischen Sprachen zu den polynesischen und untereinander.“ Wien 1899.

3. Wie auf S. 171 gezeigt ist, kann nur Reduplikation der anlanten Silbe eintreten; alle anderen Erörterungen in den Grammatiken beruhen auf Irrtum. Wie man leicht ersieht, geben uns die Wiederholung und die Reduplikation ein gutes Mittel an die Hand, nur viele Wörter als Komposita zu erkennen.

¹ Ähnliches im Suaheli: *zumgumzeni hupo na mumeo* -verkehret hier (näm. du) mit deinem Gatten-, oder im Ewe: *mi kple fofonye* -wir und mein Vater, d. h. ich und mein Vater-.

Der Chaifi.

Ein Märchen von den Marianen, erzählt von GEORG FRITZ.

Si Chaifi.

Un kuentos ginen Marianas, sinangan pot Georg Fritz.

Si Chaifi estaba gi san menan i fraguania gi tadung papa gi ja Sasalaguan ja mamatitinasante siha para ugai tentalo ja umasesetbe. Ja hasusuon i guafe duro ja i fragua mapla: pinigan atcho jan sadok-guafe hajute siha gi hilo i edda, ja un ante gumupo hujung ja podung papa gi ja Funia gi tano Guahan ja mamaatcho. Lau i adau hanamaipe i atcho, i itchan hanamanjanja, ja itase hanahujungui kalang tautau.

Adjonai halie i tautau, na i tano gadbo. Guia mamatitinas tautau siha ginen i edda jan hanum, ja hafatinanase siha ante gi minaipen i adau, na guia hatungo ginen as Chaifi; ja hafanonaan famaguon i tano Lau anai si Chaifi halie na unante mal'ago, alili gau gi todo i lugat para upuno. Un haane hasoda un patgon i tano na matatatchong gi orijan i tase ja pinelomia na i antinia ni i mal'ago. Ja hanakanau un napon dankulo, sa i hanum, i guafe jan i manglo hagobiethtietna. I napo hatchule hujung i patgon i tano, lau ti hanasinia pumuno; sa i antinia ginen i adau, ja este ti ginebiethtietna as Chaifi. Ja i patgon i tano mamaguihan. Lau si Chaifi hatatitije i guihan ja hasusugon halum gi un hagoi, ja hapolo un guafe gi papa as ta ke umanglo. Lau i guihan ti sinia matai ja mamahilitai ja lumalala gi halum tano.

Adjonai si Chaifi hasongge i halum tano lau i hilitai mamagaga-gumugupo ja humanau. Ja si Chaifi hanahujung un paydio, ja este hajute i gaya-gumugupo gi un paderon ja hinilok i papania — ja mamatautau. Ja i tautau jan i anten-adau ilegnia as Chaifi: Diaha, hago ti sinia jo ompuno jan todo i ninasiniamo, sa i antio ginen i adau!

Este haatan ja ilegnia: Ginen Sasalaguan i antimo, sa guaho na maisa fumatinas. Lau i patgon i tano umoppe: i ante ni i fuma laguaihon hau gaige gi ja Funia gi tano Guahan, na mamatitinas palo ante gi minaipen i adau. Ja sen magahet! hanatungo mauleg ni i arte, sa diaha, guaho finatinasnia, un ante ginen i adau, ja i masgait iningo taininasinia para guaho . . . Anai si Chaifi halungok este, ninaluhan jan maagodai jahahakot. Sumahejau kalang fhehman na pagdio, i tase hapalopo i hilo i tano, i egso siha manmuta guafe ja hapaniot megai siha na tano. Gi ja Funia mababa i tano ja hapaniot i taten i tautau, lau i famaguonia siha ti hahulat pumuno . . . I lahen i tano ni mataititije dumankulo jan gaininasinia, ja hanahujung un rasan metgot. Lau taianai maguf, sa hatatanga i tano i antinia.

Entonses si Chaifi hahihute gui jan i tchathinasonia ilegnia: Guaho hulie xjelomo gi ja Guahan gi tano i manmaguf. I antenihä ti manmaho ni rlang, manmaguf ja manmauley, sa manhaspog. Lau hago maho jan yg hau pot i tanomo ni i malingo. Pues mauley! nahane un sahejan ja nato gi tano i manmaguf!

Aijonai i patgon i tano hanahane un sahejan, ja i manglo siha tchumule Guahan, ja halie i manjelouia siha. Lau siha ti maketungogui ja ti ma- i sinangania: lau siha manmauley nugua ja nanae ni i guim chaniha ja alayo hafakai i ginefsaganiha jan guia. Lau i ginefsaganiha jan i taiti- uha ninafangai binibo: hafanue siha ni i taitaho guiha enau muna siha amah lau, ja hanae siha ni i piueblen guinuhania; enau muna desde pago jen i tinektcha i tanonia; ja hafanague siha hafa i tininasnia jan i isau. Ja aijonai manladjo ni i minalatenia ja i tininasnia ja matchatlle gui, ja chatlie maisa ja i uno tchinatlle ni i otro.

Este para si Chaifi un minaguf jan un tchinalek, sa i tchinatlle jan i mas mangauijajon na fanaguonia. Siha haguot i korason i tautau along i gamson jan i nifen i haluo, ja hajute papa ginen i iminan adau, umogogue siha, para i tinadong gi ja Sasalaguan Giha pumupulan i tek- minimo ja i atupat i emog, i hajute siha para i tinadong gi ja Sasala- Guiaha na maisa, na hanafagpo i haavinia gi minahong, mangmata i manmaguf; anai i nijok jan i lemai siha mannanonoktcha mas mauley, se mangaiguihan mas manuge, ke i kilo i tano.

Übersetzung.

Chaifi stand an seiner Esse tief unten in Sasalaguan und schmiedete, daß er Sklaven hätte, ihm zu dienen. Und er schürte das Feuer, die Esse barst. Glühende Steine und feurige Ströme ergossen sich über die, und eine Seele flog hinaus aus Sasalaguan und fiel nieder in das Land Guahan und wurde ein Stein. Aber die Sonne erwärmte ihn, der Regen erweichte ihn, und das Meer gab ihm Menschengestalt. Er dachte, daß es schön sei auf der Erde. Er formte andere aus Erde und Wasser und schmiedete ihnen Seelen an dem Feuer der Sonne, wie er gelernt hatte bei dem Chaifi; und nannte sie Menschen.

Da der Chaifi aber sah, daß ihm eine Seele entflohen war, suchte er sie schnell und wollte sie töten. Einst fand er einen Erdensohn sitzend unter einem Felsen und glaubte, es sei seine entflohenen Seele. Und sandte eine Woge, denn das Wasser, das Feuer und die Winde waren ihm untertan. Die Woge verschlang den Erdensohn, aber sie konnte ihn nicht töten; eine Seele kam von der Sonne, die war dem Chaifi nicht untertan; er fand einen Fisch. Chaifi aber verfolgte den Fisch und trieb ihn in einen Felsen. Er legte darunter ein großes Feuer, bis der See vertrocknete. Aber der Fisch starb nicht, sondern wurde ein Leguan und lebte im Wald. Da nannte Chaifi den Wald. Aber der Leguan wurde zum Vogel und flog.

Und Chaifi sandte einen Sturmwind, der schleuderte den Vogel auf die Felsen, daß er die Flügel brach — und wurde ein Mensch. Da

sprach der Mensch mit der Sonnenseele zum Chaifi: Siehe, du kannst mich nicht töten mit all deiner Macht, denn meine Seele ist von der Sonne. Dieser aber wunderte sich und sprach: Von Sasalaguan ist deine Seele, habe ich sie doch selbst geschmiedet. Der Erdensohn aber antwortete: Die dir entfloh, wohnt in Funia im Lande Guahan und schmiedet andere Seelen am Sonnenfeuer. Und wahrlich! Gut hast du sie die Kunst gelehrt, denn siehe, ich bin ihr Werk, eine Sonnenseele, und der Meister hat keine Macht über mich.

Da Chaifi dieses hörte, erschrak er, und Wut erfaßte ihn. Er eilte davon auf Sturmesflügeln, und das Meer stürzte über die Länder, und die Berge spieen Feuer und begruben viele Inseln. In Funia aber öffnete sich die Erde und verschlang den Menschenvater. Doch sein Geschlecht konnte sie nicht töten.

Der verfolgte Erdensohn ward mächtig und groß und zeugte ein starkes Geschlecht. Aber er war nicht glücklich, denn er sehnte sich nach der Heimat seiner Seele.

Da trat Chaifi zu ihm und sprach voll Arglist: Ich sah deine Brüder in Guahan, im Lande der Glücklichen. Ihre Seelen dursten nicht und hungern nicht, sie sind glücklich und gut, denn sie sind satt. Dich aber dürstet und hungert nach der verlorenen Heimat. Wohlan, so rüste ein Schiff und kehre heim in das Land der Glücklichen!

Da rüstete der Erdensohn ein Schiff, das trugen die Winde nach Guahan, und er sah seine Brüder. Diese aber kannten ihn nicht und verstanden nicht, was er sagte; doch sie waren gut zu ihm und gaben ihm von ihrem Überfluß und wollten ihr Glück mit ihm teilen. Ihr Glück aber und ihre Unschuld waren ihm ein Ärgernis: er zeigte ihnen ihre Nacktheit, daß sie sich schämten, und gab ihnen von seinem armen Reichtum, so daß sie fürder verschmähten die Früchte ihres Gartens; und lehrte sie, was er die Tugend nannte und die Sünde und andere Gespenster. Da neideten sie ihm seine Weisheit und seine Tugend und haßten ihn und haßten einander, und wurde einer des andern Feind.

Das war dem Chaifi eine Freude und ein Gelächter, denn Haß und Neid hießen seine liebsten Söhne. Die erfaßten die Menschenherzen mit Haifiszähnen und Polypenarmen und zogen sie hinab vom schirmenden Sonnenlicht zur Tiefe Sasalaguans. Sie lenkten den Wurfspieß des Kriegers und die Schleuder des Rächers und fuhren mit dem Gefällten hinab zum Höllenschlund. Im Tal der Glückseligen aber erwacht, wer in Frieden sein Erdenleben beschloß. Üppigere Segen spendet dort Brotbaum und Kokospalme, und köstlichere Fische birgt das Meer dort als hier auf Erden.

Lun-Hêng.

Selected Essays of the Philosopher Wang Ch'ung.

Translated from the Chinese and annotated by ALFRED FORKE.

On the two principal philosophical Chinese systems, Confucianism and Taoism we are tolerably well informed by translations of the leading works and by systematical treatises. These two branches may be regarded as the most important, but it would be impossible to write a history of Chinese philosophy without paying special attention to the various heterodox philosophers, whose views do not agree with the current ideas of either Confucianists or Taoists. For that very reason they are often more interesting than the latter, being original thinkers, who disdain to resign themselves to merely iterating old stereotyped formulæ. Many of their tenets remind us of similar arguments propounded by various philosophical schools of the West. I have called attention to the *Epicurean Yang Chu* and to the Chinese *Sophists* (vid. Journ. of Peking Orient. Soc., vol. III, p. 203 and Journ. of China Branch of Royal Asiat. Soc., vol. XXXIV, p. 1) and now beg to place before the public a translation of the philosophical essays of *Wang Ch'ung*, whom we may well call a *Materialist*. As a first instalment I published, some years ago, a paper treating of *Wang Ch'ung's* ideas on Death and Immortality (Journ. of China Branch of Royal Asiat. Soc., vol. XXXI, p. 40). My lecture on the *Metaphysics of Wang Ch'ung*, held in 1899 before the East Asiatic Section of the Congress of Orientalists at Rome, has not been printed, the manuscript having been lost by the secretaries of the Section.

Although he has much in common with the Confucianists and still more with the Taoists, *Wang Ch'ung's* philosophy does not lack originality. He is an Eclectic, and takes his materials from wherever it suits him, but he has worked it into an elaborate system such as did not exist before *Chu Hsi*. Like a true philosopher he has reduced the multiplicity of things to some few fundamental principles, by which he explains every phenomenon. One or two leading ideas pervade his philosophy as "*Leitmotives*."

The *Lun-hêng* is not a systematic digest of *Wang Ch'ung's* philosophy. Chinese philosophers like the Greeks before Aristotle have not yet learned the art of connecting their thoughts so as to form a complete system, in which each chapter is the logical sequence of the preceding one. But *Wang Ch'ung* has already made one step in this direction. Whereas the *Analects* and the works of *Mencius*, *Lieh Tse* and *Chuang Tse* are hardly anything else than collections of detached aphorisms, each chapter embracing the most heterogeneous subjects, each chapter of the *Lun-hêng* is a real essay, the theme of which is given first and adhered to throughout. But there is not much connection between the separate essays.

These essays are not all of equal value. Some may perhaps interest a Chinese, but are not calculated to enlist our interest. For this reason I have not translated the whole work, but made a selection. It comprises the philosophical essays, and of the others the most characteristic, enabling the reader to form an adequate idea of the author and his peculiarities. My chief aim has been to set forth *Wang Ch'ung's* philosophy. The introduction contains a sketch of his system, which I have attempted to abstract from his writings.

Of the 84 essays of the *Lun-hêng* I have translated 44. I have taken the liberty of arranging them more systematically than is done in the original, classing them under several heads as metaphysical, physical, critical, religious, and folklore. The division is not a strict one, because with many chapters it is doubtful, to which class they belong. Especially between metaphysics and physics it is difficult to draw a distinction, since purely physical questions are often treated metaphysically. From a table of contents of the *Lun-hêng* in its entirety the reader will learn the subject of those essays, which have not been translated, and by its help he can easily find the place, which each chapter takes in the original.

With the exception of the Autobiography and the two chapters on *Confucius* and *Mencius* translated by *Hutchinson* (China Review, vol. VII and VIII) the essays of *Wang Ch'ung* have not been put into any European language before. A Chinese commentary to the *Lun-hêng* does not exist. I hope that my translation may prove trustworthy. For any misunderstandings, which in Chinese and philosophical works particularly are unavoidable, I count upon the indulgence of my critics.

As far as lay in my power, I have endeavoured to trace the sources from which *Wang Ch'ung* has quoted, which has not been

an easy task, and I have added such explanatory notes as to enable even persons not knowing Chinese to understand the text. For the many proper names the index at the end of the volume will be of advantage.

To my thinking, *Wang Ch'ung* is one of the most ingenious Chinese writers, a satirist like *Lucian* and an *esprit fort* like *Voltaire*, whose *Lun-hêng* well deserves the widest publicity.

INTRODUCTION.

1. The Life of Wang Ch'ung.

The principal data of *Wang Ch'ung's* life are furnished by his autobiography and by the biographical notice in chapter 79 p. 1 of the *Hou Han-shu*, the History of the Later Han Dynasty, which was written by *Fau Yeh* in the 5th cent. A.D. and commented on by Prince *Chang Huai Hsien* of the *T'ang* dynasty. There we read:

"*Wang Ch'ung*, whose style was *Chung Jen*, was a native of *Shang-yü* in *K'uei-chi*. His forefathers had immigrated from *Yuan-ch'êng* in the *Wei* circuit. As a boy he lost his father and was commended in his village for his filial piety. Subsequently he repaired to the capital, where he studied at the academy.

The book of *Yuan Shan Sung* says that *Wang Ch'ung* was a very precocious youth. After having entered the academy, he composed an essay on six scholars on the occasion of the emperor visiting the Imperial College.

His teacher was *Pau Piao* from *Fu-fêng*. He was very fond of extensive reading, but did not trouble much about paragraphs or sentences. His family being poor, he possessed no books. Therefore he used to stroll about the market-place and the shops in *Loyang* and read the books exposed there for sale. That which he had once read, he was able to remember and to repeat. Thus he had acquired a vast knowledge of the tenets of the various schools and systems. Having returned to his native place, he led a very solitary life as a teacher. Then he took office in the prefecture and was appointed secretary, but in consequence of frequent remonstrances with his superiors, disputes, and dissensions with his colleagues, he had to quit the service.

Wang Ch'ung had a strong *penchant* for discussions. At the outset, his arguments would often appear rather queer, but his

final conclusions were true and reasonable. Being convinced that the ordinary *savants* stuck too much to the letter, and thus would mostly lose the true meaning, he shut himself up for meditation, and no longer observed the ceremonies of congratulation or condolence. Everywhere near the door, the windows, and on the walls he had his knives and pens placed, with which he wrote the *Lun-héng* in 85 chapters containing over 200,000 words.

Yuan Shan Sung says in his book that at first the *Lun-héng* written by *Wang Ch'ung* was not current in the central provinces. When *T'sai Yung* came to Wu, he discovered it there, and used to read it secretly as a help to conversation. Afterwards *Wang Lang* became prefect of *K'uei-chi*, and likewise got into possession of the book. On his return to *Hsü-hsia* his contemporaries were struck with the great improvement of his abilities. Some one remarked that, unless he had met with some extraordinary person, he must have found some extraordinary book. They made investigations, and found out that in fact it was from the *Lun-héng* that he had derived this advantage. Thereupon the *Lun-héng* came into vogue. *Pao Pu Tse* relates that his contemporaries grudged *T'sai Yung* the possession of a rare book. Somebody searched for it in the hiding place behind his curtains, and there in fact found the *Lun-héng*. He folded some chapters together in order to take them away, when *T'sai Yung* proposed to him that they should both keep the book, but not divulge its contents.

He explained the similarities and the diversities of the different classes of things, and settled the common doubts and errors of the time.

The governor *Tung Ch'in* made him assistant-magistrate. Later on he rose to the rank of a sub-prefect. Then he retired and returned home. A friend and fellow-countryman of his *Hsieh I Wu* addressed a memorial to the throne, in which he recommended *Wang Ch'ung* for his talents and learning.

In the book of *Hsieh Ch'eng* it is stated that in recommending *Wang Ch'ung*, *Hsieh I Wu* said that his genius was a natural gift and not acquired by learning. Even *Mencius* and *Sun Ch'ing* in former times, or *Yang Hsiung*, *Liu Hsiang*, or *Sse ma Ch'ien* more recently in the *Han* epoch could not surpass him.

Su Tsung commanded a chamberlain to summon *Wang Ch'ung* into his presence, but owing to sickness, he could not go. When he was nearly seventy years of age, his powers began to decline. Then he wrote a book on "Macrobiotics" in 16 chapters, and refraining from all desires and propensities, and avoiding all emotions, he kept himself alive, until in the middle of the *Yung-kuan* period, when he died of an illness at his home."

By his own testimony *Wang Ch'ung* was born in the third year of the *Chien-wu* cycle, i. e. in A.D. 27, in *Shang-yü-hsien*, the present *Shao-hsing-fu* of the province of *Chekiang*. His family had originally been residing in *Yuan-ch'êng* = *Ta-ming-fu* in *Chihli*. His father's name was *Wang Sung*. Owing to their violent temper his ancestors had several times been implicated in local feuds, which are still now of frequent occurrence in *Fukien* and *Chekiang*, and were compelled to change their domicile. *Wang Ch'ung's* critics are scandalized at his coolly telling us that his great-grandfather behaved like a ruffian during a famine, killing and wounding his fellow-people.

If *Wang Ch'ung's* own description be true, he must have been a paragon in his youth. He never needed any correction neither at the hands of his parents nor of his teachers. For his age he was exceptionally sedate and serious. When he was six years old, he received his first instruction, and at the age of 8 he was sent to a public school. There the teacher explained to him the *Analects* and the *Shuking*, and he read 1,000 characters every day. When he had mastered the Classics, one was astonished at the progress he made, so he naïvely informs us. Of his other attainments he speaks in the same strain and with the same conceit. The *Hou Han-shu* confirms that he was a good son.

Having lost his father very early, he entered the Imperial College at *Loyang*, then the capital of *China*. His principal teacher was the historian *Pan P'ao*, the father of *Pan Ku*, author of the History of the Former *Han* dynasty. In *Loyang* he laid the foundation of the vast amount of knowledge by which he distinguished himself later on, and became acquainted with the theories of the various schools of thought, many of which he vigorously attacks in his writings. His aim was to grasp the general gist of what he read, and he did not care so much for minor details. The majority of the scholars of his time conversely would cling to the words and sentences and over these minutiae quite forget the whole. Being too poor to buy all the books required to satiate his hunger for knowledge, he would saunter about in the marketplace and book-shops, and peruse the books exposed there for sale, having probably made some sort of agreement with the booksellers, who may have taken an interest in the ardent student. His excellent memory was of great service to him, for he could remember, even repeat what he had once read. At the same time his critical genius developed. He liked to argue a point, and though his views often seemed paradoxical, his opponents could not but admit the justness of his arguments.

Having completed his studies, *Wang Ch'ung* returned to his native place, where he became a teacher and lived a very quiet life. Subsequently he took office and secured a small position as a secretary of a district, a post which he also filled under a military governor and a prefect. At last he was promoted to be assistant-magistrate of a department. He would have us believe that he was a very good official, and that his relations to his colleagues were excellent. The *Hou Han-shu*, on the other hand, tells us that he remonstrated so much with his superiors and was so quarrelsome, that he had to leave the service. This version seems the more probable of the two. *Wang Ch'ung* was much too independent, much too outspoken, and too clever to do the routine business well, which requires clerks and secretaries of moderate abilities, or to serve under superiors, whom he surpassed by his talents. So he devoted himself exclusively to his studies. He lived in rather straitened circumstances, but supported his embarrassments with philosophical equanimity and cheerfulness. "Although he was poor and had not an acre to dwell upon, his mind was freer than that of kings and dukes, and though he had no emoluments counted by pecks and bushels, he felt, as if he had ten thousand *chung* to live upon. He enjoyed a tranquil happiness, but his desires did not run riot, and though he was living in a state of poverty, his energy was not broken. The study of ancient literature was his debauchery, and strange stories his relish." He had a great admiration for superior men, and liked to associate with people rising above mediocrity. As long as he was in office and well off, he had many friends, but most of them abandoned him, when he had retired into private life.

In A.D. 86 *Wang Ch'ung* emigrated into the province of *Anhui*, where he was appointed sub-prefect, the highest post which he held, but two years only, for in 88 he gave up his official career, which had not been a brilliant one. The reason of his resignation this time seems to have been ill health.

So far *Wang Ch'ung* had not succeeded in attracting the attention of the emperor. An essay which he had composed, when the emperor had visited the college of *Loyang*, had passed unnoticed. In the year 76, when parts of *Honan* were suffering from a great dearth, *Wang Ch'ung* presented a memorial to the Emperor *Chang Ti* in which he proposed measures to prohibit dissipation and extravagancies, and to provide for the time of need, but his suggestions were not accepted. He did not fare better with another anti-alcoholic memorial, in which he advocated the prohibition of

the use of spirits. When finally the Emperor became aware of *Wang Ch'ung*, it was too late. A friend and a countryman of his, *Hsieh I Wu* recommended him to the throne for his talents and great learning, saying that neither *Mencius* or *Hsün Tse* nor in the *Han* time *Yang Hsiung*, *Liu Hsiang* or *Sse Ma Ch'ien* could outshine him. The Emperor *Chung Ti* (76-88 A.D.) summoned him to his presence, but owing to his ill-health *Wang Ch'ung* had to decline the honour. His state had impaired so much, that already in 89 he thought that his end had come. But the next two years passed, and he did not die. He found even the time to write a book on "Macrobiotics," which he put into practice himself, observing a strict diet and avoiding all agitations in order to keep his vital fluid intact, until he expired in the middle of the *Yung-yuan* period (89-104) about the year 97. The exact year is not known.

2. The Works of Wang Ch'ung.

Wang Ch'ung's last work, the *Yang-hsing-shu* or *Macrobiotics* in 16 chapters, which he wrote some years before his death, has been mentioned. His first productions were the *Chi-su-chieh-yi* "Censures on Common Morals" in 12 chapters and the *Chêng-wu*, a book on Government, both preceding his principal work, the *Lun-hêng*, in which they are several times referred to in the two biographical chapters.

Wang Ch'ung wrote his "Censures" as a protest against the manners of his time with a view to rouse the public conscience. He was prompted to write this work by the heartlessness of his former friends, who abandoned him, when he was poor, and of the world in general. To be read and understood by the people, not the literati only, he adopted an easy and popular style. This appears to have been contrary to custom, for he thought it necessary to justify himself (p. 251).

The work on government owes its origin to the vain efforts of the Imperial Government of his time to administer the Empire. They did not see their way, being ignorant of the fundamental principles (p. 250). From the *Chêng-wu* the territorial officials were to learn what they needed most in their administration, and the people should be induced "to reform and gratefully acknowledge the kindness of the government" (p. 270).

These three works: the *Macrobiotics*, the *Censures on Morals*, and the work on *Government* have all been lost, and solely the *Lun-héng* has come down to us. Whereas the *Chi-su-chieh-pi* censures the common morals, the *Lun-héng* = *Disquisitions* tests and criticises the common errors and superstitions, the former being more ethical, the latter speculative. Many of these errors are derived from the current literature, classical as well as popular. *Wang Ch'ung* takes up these books and points out where they are wrong. He avoids all wild speculations, which he condemns in others, so he says (p. 271). The *Lun-héng* is not professedly a philosophical work, intended to set forth a philosophical system, but in confuting and contesting the views of others, *Wang Ch'ung* incidentally develops his own philosophy. In this respect there is a certain resemblance with the *Theodicee* of *Leibniz*, which, strictly speaking, is a polemic against *Bayle*. *Wang Ch'ung's* aim in writing the *Lun-héng* was purely practical, as becomes plain from some of his utterances. "The nine chapters of the *Lun-héng* on Inventions, and the three chapters of the *Lun-héng* on Exaggerations, says he, are intended to impress people, that they must strive for truthfulness." Even such high metaphysical problems as that of immortality he regards from a practical point of view. Otherwise he would not write, as he does:—"I have written the essays on Death and on the False Reports about Death to show that the deceased have no consciousness, and cannot become ghosts, hoping that, as soon as my readers have grasped this, they will restrain the extravagance of the burials and become economical" (p. 270).

From a passage (Chap. XXXVIII) to the effect that the reigning sovereign was continuing the prosperity of *Kuang Wu Ti* (25-57 A.D.) and *Ming Ti* (58-75) it appears that the *Lun-héng* was written under the reign of the Emperor *Chang Ti* viz. between 76 and 89 A.D. From another remark that in the *Chiang-jui* chapter (XXX) the auspicious portents, of the *Yuan-ho* and *Chang-ho* epochs (84-86 and 87-88) could not be mentioned, because of its being already completed, we may infer that the whole work was finished before 84. Thus it must date from the years 76-84 A.D.

The *Lun-héng* in its present form consists of 30 books comprising 85 chapters or separate essays. *Ch'ien Lung's* Catalogue (*Sse-k' u-ch'uan-shu-tsung-mu* chap. 120 p. 1) shows that we do not possess the *Lun-héng* in its entirety. In his autobiography *Wang Ch'ung* states that his work contains more than a hundred chapters (p. 258), consequently a number of chapters must have been lost. The 85 chapters mentioned above are enumerated in the index

preceding the text, but of the 44th chapter "*Chao-chih*" we have merely the title, but not the text so, that the number of chapters really existing is reduced to 84. The chapters exceeding 85 must have already been lost in the first centuries, for we read in the *Hou Han-shu* of the 5th cent. A.D. that *Wang Ch'ung* wrote the *Lun-hêng* in 85 chapters.

Some interesting data about the history of the text are furnished in another History of the Later Han Dynasty, the *Hou Han-shu* of *Yuan Shan Sung* of the Chin epoch (265-419 A.D.), who lived anterior to *Fan Yeh*, the author of the officially recognised History of the Later Han. *Yuan Shan Sung's* History was in 100 books (cf. *Li tai ming hsien lich nü shih hsing p'u* chap. 44, p. 35 v.), but it has not been incorporated into the Twenty-four dynastic Histories. *Yuan Shan Sung*, whose work is quoted by several critics, informs us that at first the *Lun-hêng* was only current in the southern provinces of China where *Wang Ch'ung* had lived. There it was discovered by *T'sai Yung* (133-192 A.D.) a scholar of note from the north, but instead of communicating it to others, he kept it for himself, reading it secretly "as a help to conversation" i.e. he plundered the *Lun-hêng* to be able to shine in conversation. Another scholar, *Wang Lang* of the 2nd and 3d cent. A.D. is reported to have behaved in a similar way, when he became prefect of *K'uei-chi*, where he found the *Lun-hêng*. His friends suspected him of having come into possession of an extraordinary book, whence he took his wisdom. They searched for it and found the *Lun-hêng*, which subsequently became universally known. The Taoist writer *Ko Hung* of the 4th cent. A.D., known as *Pao P'u Tse*, recounts that the *Lun-hêng* concealed by *T'sai Yung* was discovered in the same way. At all events *T'sai Yung* and *Wang Lang* seem to have been instrumental in preserving and transmitting the *Lun-hêng*.

In the History of the Sui dynasty (580-618 A.D.), *Sui-shu* chap. 34 p. 7 v., an edition of the *Lun-hêng* in 29 books is mentioned, whereas we have 30 books now. The commentary to this passage observes that under the Liang dynasty (502-556 A.D.) there was the *Tung-hsü* in 9 books and 1 book of Remarks written by *Ying Feng*, but that both works are lost. They seem to have been treatises on the *Lun-hêng*, of which there are none now left. The Catalogue of the Books in the History of the T'ang dynasty (*Ch'ien T'ang-shu* chap. 47 p. 8) has the entry:— "*Lun-hêng* 30 books."

At present the *Lun-hêng* forms part of the well known collection of works of the Han and Wei times, the *Han Wei tsung-shu* dating from the Ming dynasty. The text of the *Lun-hêng* con-

tained in the large collection of philosophical works, the *Tse shu po chia*, is only a reprint from the *Han Wei tsung-shu*. In his useful little biographical index, *Shu-mu-tang wên*, *Chang Chih Tung* records a separate edition of the *Lun-hêng* printed under the *Ming* dynasty. I have not seen it and do not know, whether it is still to be found in the book-shops, and whether it differs from the current text. In the many quotations from the *Lun-hêng* of the *T'ai-jing Yü lan* (9th cent. A.D.) there is hardly any divergence from the reading of our text. A commentary to the *Lun-hêng* has not been written.

In the appreciation of his countrymen *Wang Ch'ung* does not rank very high. *Chao Kung Wu* (12th cent. A.D.) opines that the *Lun-hêng* falls short of the elegant productions of the Former *Han* epoch. Another critic of the 12th cent., *Kao Sse Sun* is still more severe in his judgment. He declares the *Lun-hêng* to be a medley of heterogeneous masses, written in a bad style, in which morality does not take the place it ought. After his view the *Lun-hêng* would have no intrinsic value, being nothing more than a "help to conversation." *Wang Po Hou* and others condemn the *Lun-hêng* on account of the author's impious utterances regarding his ancestors and his attacks upon the Sage *Confucius*. That he criticised *Mencius* might be excused, but to dare to find fault with *Confucius* is an unpardonable crime. That mars the whole work.

In modern times a change of opinion in favour of *Wang Ch'ung* seems to have taken place. In his Prefatory Notice to the *Lun-hêng*, *Yu Chun Hsi* pours down unrestricted praise upon him. "People of the *Han* period, he remarks, were fond of fictions and fallacies. *Wang Ch'ung* pointed out whatever was wrong: in all his arguments he used a strict and thorough method, and paid special attention to meanings. Rejecting erroneous notions he came near the truth. Nor was he afraid of disagreeing with the worthies of old. Thus he furthered the laws of the State, and opened the eyes and ears of the scholars. People reading his books felt a chill at first, but then they repudiated all falsehood, and became just and good. They were set right, and discarded all crooked doctrines. It is as if somebody amidst a clamouring crowd in the market-place lifts the scale: then the weights and prices of wares are equitably determined, and every strife ceases."

To a certain extent at least the *Ch'ien Lung* Catalogue does him justice, while characterising his strictures on *Confucius* and *Mencius* and his disrespect towards his forefathers as wicked and perverse, its critics still admit that in exposing falsehoods and denouncing what is base and low he generally hits the truth, and

that by his investigations he has done much for the furtherance of culture and civilization. They conclude by saying that, although *Wang Ch'ung* be impugned by many, he will always have admirers.

I presume that most Europeans, untrammelled by Chinese moral prejudices, will rather be among his admirers, and fall in with *Mayers* speaking of *Wang Ch'ung* as "a philosopher, perhaps the most original and judicious among all the metaphysicians China has produced, . . . who in the writings derived from his pen, forming a work in thirty books, entitled *Critical Disquisitions 'Lun-hêng,'* handles mental and physical problems in a style and with a boldness unparalleled in Chinese literature" (*Reader's Manual* N. 795).

The first translator of the two chapters on *Confucius* and *Mencius* and of the autobiography, *Hutchinson*, says of the *Lun-hêng*:—"The whole book will repay perusal, treating as it does of a wide range of subjects, enabling us to form some idea of the state of the Chinese mind at the commencement of the Christian era.

The subjects (treated) are well calculated to enlist the interest of the student and would most probably shed much light upon the history of Chinese Metaphysics" (*China Review* vol. VII, p. 40).

In my opinion *Wang Ch'ung* is one of the greatest Chinese thinkers. As a speculative philosopher he leaves *Confucius* and *Mencius*, who are only moralists, far behind. He is much more judicious than *Lao Tse*, *Chuang Tse*, or *Mé Ti*. We might perhaps place him on a level with *Chu Hsi*, the great philosopher of the *Sung* time, in point of abilities at least, for their philosophies differ very much.

In most Chinese works *Wang Ch'ung* is placed among the Miscellaneous Writers or the Eclectics "*Tsa Chia*," who do not belong to one single school, Confucianism, Mèhism, or Taoism, but combine the doctrines of various schools. *Wang Ch'ung* is treated as an Eclectic in the histories of the *Sui* dynasty and the *T'ang* dynasty, in *Ch'ien Lung's Catalogue*, and in the *Tse-shu-po-chia*. *Chang Chih Tung*, however, enumerates him among the Confucianists, and so does *Faber* (*Doctrines of Confucius* p. 31). Although he has not been the founder of a school, I would rather assign to him a place apart, to which his importance as a philosopher entitles him. It matters not that his influence has been very slight, and that the Chinese know so little of him. His work is hardly read, but is extensively quoted in dictionaries and encyclopedias. At any rate *Wang Ch'ung* is more of an Eclectic than a Confucianist. The Chinese

qualify as "*Tsa Chia*" all those original writers whom they cannot place under any other head. *Wang Ch'ung* seems to regard himself as a Confucianist. No other philosopher is more frequently mentioned by him than *Confucius*, who, though he finds fault with him here and there, is still, in his eyes, *the Sage*. *Wang Ch'ung* is most happy, when he can prove an assertion by quoting the authority of *Confucius*. This explains how he came to be classed by others with the Confucianists.

3. Wang Ch'ung's Philosophy.

At first sight *Wang Ch'ung's* philosophy might seem dualistic, for he recognises two principles, which are to a certain extent opposed to each other, the *Yang* and the *Yin* fluid. But, although the former, which is conceived as forming heaven as well as the human mind, be more subtle than the latter, from which the earth has been created, yet it is by no means immaterial. Both these principles have been evolved from Chaos, when the original fluid became differentiated and split into two substances, a finer one, *Yang*, and a coarser one, *Yin*. We do not find a purely spiritual or transcendent correlate to these two substances such *e. g.* as *Tao*, the all-embracing mystical force of the Taoists, or Li "*Reason*," which in *Chu Hsi's* system rules over Matter "*Ch'i*," and thus makes this system truly dualistic. Even Fate, which takes such a prominent place in *Wang Ch'ung's* philosophy, has been materialised by him, and it is hardly anything more than a sort of a natural law. We cannot be far wrong, if we characterise his philosophy as a materialistic monism.

Compared with western thought *Wang Ch'ung's* system bears some resemblance to the natural philosophy of *Epicurus* and *Lucretius*. In the East we find some kindred traits among the Indian materialists, the *Chārvākas*.

Epicurus attaches great importance to physics. The knowledge of the natural causes of things shall be an antidote against superstitions. *Wang Ch'ung* likewise takes a lively interest in all physical problems, and tries to base his arguments on experience, as far as possible. He wishes to explain all natural phenomena by natural causes. His method is quite modern. If he often falls into error nevertheless, it is not so much owing to bad reasoning as to the

poor state of Chinese science at his time. He regards many things as proved by experience, which are not, and in spite of his radicalism has still too much veneration for the sayings of old classical authors.

Wang Ch'ung's views agree, in many respects, with the Epicurean Physics, but not with its Eudæmonology and Sensualism, his Ethics being totally different. Ethical Epicureanism has its representative in China in the pre-Christian philosopher *Yang Chu*, who seems to have concerned himself with Ethics exclusively, whereas *Wang Ch'ung* has especially devoted himself to the study of metaphysical and physical questions. The professed aim of the philosophy of *Epicurus* is human happiness. By delivering them from errors and superstitions he intends to render people happy. *Wang Ch'ung* likewise hopes to do away with all inventions, fictions, and falsehoods, but in doing so he has truth, and not so much happiness in view.

a) Metaphysics.

The pivots of *Wang Ch'ung's* philosophy are Heaven and Earth, which have been formed of the two fluids, *Yang* and *Yin*. "The fluids of the *Yin* and *Yang*, he says, are the fluids of Heaven and Earth" (Chap. XXX). These two principles are not of *Wang Ch'ung's* invention, they are met with in ancient Chinese literature, in the *Yüking* and the *Liki* for instance (see *Tchou Hi*, *Sa Doctrine et son influence*, par *S. Le Gall*, *Chang-hai* 1894, p. 35).

Earth is known to us, it has a material body like man (p. 273), but what are we to understand by Heaven? Is it a spirit, the Spirit of Heaven or God, or merely an expanse of air, the Blue Empyrean, or a substance similar to that of Earth? *Wang Ch'ung* considers all these possibilities and decides in favour of the last. "Men are created by heaven, why then grudge it a body?" he asks. "Heaven is not air, but has a body on high and far from men" (Chap. XIX). "To him who considers the question, as we have done, it becomes evident that heaven cannot be something diffuse and vague." His reasons are that heaven has a certain distance from earth, which by Chinese mathematicians has been calculated at upwards of 60,000 *Li*, and that the constellations known as the solar mansions are attached to it. These arguments seem strange to us now, but we must bear in mind that the Greeks, the Babylonians, and the Jews held quite similar views, regarding heaven as an iron or a brazen vault, the "firmament" to which the sun, the moon, and the stars were fixed, or supposing even quite a number of celestial spheres one above the other, as *Aristotle* does.

With regard to the origin of the universe *Wang Ch'ung* simply adopts the old creation theory, on which he writes as follows:—
 “The commentators of the *Yiking* say that previous to the separation of the primogenial vapours, there was a chaotic and uniform mass, and the books of the Literati speak of a wild medley, and of air not yet separated. When it came to be separated, the pure elements formed heaven, and the impure ones, earth. According to the expositors of the *Yiking* and the writings of the Literati the bodies of heaven and earth, when they first became separated, were still small, and they were not far distant from each other” (*loc. cit.*). In conformity with this view Heaven and Earth were originally one viz. air or vapour. This theory must be very old, for it is already alluded to in the *Liki*, and the Taoist philosopher *Lieh Tse* of the 5th cent. B.C., who gives the best exposition of it, seems to refer it to the sages of former times. The passage is so interesting, that I may be permitted to quote it in full:—

“The teacher *Lieh Tse* said:—The sages of old held that the *Yang* and the *Yin* govern heaven and earth. Now, form being born out of the formless, from what do heaven and earth take their origin? It is said:—There was a great evolution, a great inception, a great beginning, and a great homogeneity. During the great evolution, Vapours were still imperceptible, in the great inception Vapours originate, in the great beginning Forms appear, and during the great homogeneity Substances are produced.”

“The state when Vapours, Forms, and Substances though existing were still undivided, is called Chaos, which designates the conglomeration and inseparability of things. ‘They could not be seen though looked at, not be heard though listened to, and not be attained though grasped at,’ therefore one speaks of (incessant) evolution. Evolution is not bound to any forms or limits.”

“Evolution in its transformations produces one, the changes of one produce seven, the changes of seven produce nine. Nine is the climax, it changes again, and becomes one. With one forms begin to change.”

“The pure and light matter becomes the heaven above, the turbid and heavy matter forms the earth below. The mixture of their fluids gives birth to man, and the vitalizing principle of heaven and earth creates all beings” (*Lieh Tse* 1, 2).

In the *Liki* we read:—“Propriety must have sprung from the Great One. This by division became Heaven and Earth, and by transformation the *Yin* and the *Yang*” (*Leyge's Liki*, Vol. 1, p. 386).

It is curious to note the similarity of the Epicurean cosmogony with that of the ancient Chinese. *Lucretius* sings:—

“ Quippe etenim primum terræ corpora quæque,
propterea quod erant gravia et perplexa, coibant
in medio atque inas capiebant omnia sedes;
quæ quanto magis inter se perplexa coibant,
tam magis expressere ea quæ mare sidera solem
lunamque efficerent et magni mœnia mundi:
omnia enim magis hæc e levibus atque rotundis
seminibus multoque minoribus sunt elementis
quam tellus, ideo, per rara foramina, terræ
partibus erumpens primus se sustulit æther
ignifer et multos secum levis abstulit ignis.”

and further on:—

“ Sic igitur terræ concreto corpore pondus
constitit, atque omnis mundi quasi limus in imum
confluxit gravis et subsedit funditus ut faex;
inde mare, inde aër, inde æther ignifer ipse
corporibus liquidis sunt omnia pura relictæ
et leviora aliis aliæ, et liquidissimus æther
atque levissimus aërias super influit auras,
nec liquidum corpus turbantibus aëris auris
commisceat.”

(*Lucretius*, V, 439-449; 485-493.)

The principle of division is the same:—the light primary bodies *Wang Ch'ung* and the Chinese cosmogonists term *Yang*, the heavy ones they designate by *Yin*. Only in respect of the line of demarcation the Epicureans and the Chinese differ, for, whereas the former regard earth alone as heavy and water, air and ether as light matter, the Chinese comprise earth and water under the term *Yin*, and air and fiery ether under *Yang*. From various utterances of *Wang Ch'ung* it would appear that he conceives the *Yang* as a fiery and the *Yin* as a watery element, in short that *Yang* is fire and *Yin* water. This would tolerably well account for the formation of the universe. Fire forms the sun, the moon, and the other luminaries of Heaven, while from water and its sediments Earth, the oceans, and the atmosphere are developed. “The solar fluid is identical with the heavenly fluid” (Chap. XVII), says *Wang Ch'ung*, and:—“Rain is *Yin*, and brightness *Yang*, and conversely cold is *Yin*, and warmth is *Yang*” (Chap. XXI).

The other attributes given by *Wang Ch'ung* to the *Yang* and the *Yin* principles are merely the qualities of fire and water. The

Yang, the fiery ether or the solar fluid, is bright, *i. e.* light (Chap. XX), warm (Chap. XXI), dry (Chap. XVIII), vivifying, and creative (Chap. XXI). The *Yin*, rain or water, is dark, cold, wet, and destructive (p. 291). By itself water possesses neither light nor warmth, and may well be called dark and cold.

There is not a strict separation of the fluids of Heaven and Earth, they often mix and permeate one another. Heaven as well as Earth enclose air (Chap. XIX). The immense mass of air forming the gaseous part of Heaven, which, as we have seen, is credited with a body, is called sky (p. 293).

Now, whereas Earth rests motionless in the centre of the world, Heaven revolves around it, turning from east to west. This movement is explained as the emission of the heavenly fluid which, however, takes place spontaneously. Spontaneity is another corner-stone of *Wang Ch'ung's* system. It means that this movement is not governed by any intelligence or subservient to the purposes of any *spiritus rector*, but is solely regulated by its own inherent natural laws. The same idea is expressed in *Mādhvacharya's Sarva-Darśana-Saṅgraha*:

"The fire is hot, the water cold, refreshing cool the breeze of morn.
By whom came this variety? From their own nature was it born."

(*Sarva-Darśana-Saṅgraha*, translated by E. B. Cowell and A. E. Gough,
London 1882, p. 10.)

Wang Ch'ung admits that he has adopted the principle of spontaneity from the Taoists, who however, have not sufficiently substantiated it by proofs (p. 277). He shows that Heaven cannot display a conscious activity like man, because such activity is evoked by desires and impulses, which require organs:—the eye, the mouth, etc. The heavenly fluid is not a human body with eyes and ears, but a formless and insensible mass (p. 273). The observation of the natural growth of plants and of the regularity of other natural phenomena precluding the idea of special designed acts, has confirmed our philosopher in his belief in spontaneity. "The principle of Heaven is inaction," he says. "Accordingly in spring it does not do the germinating, in summer the growing, in autumn the ripening, or in winter the hiding of the seeds. When the *Yang* fluid comes forth spontaneously, plants will germinate and grow of themselves and, when the *Yin* fluid rises, they ripen and disappear of their own accord" (p. 279).

The movement of the *Yin* fluid is spontaneous likewise. "Heaven and Earth cannot act, nor do they possess any know-

ledge" (p. 281). They are not inert, but their activity is unintentional and purposeless. Thus spontaneity is the law of nature.

From this point of view *Wang Ch'ung* characterises the fluid of Heaven as "placid, tranquil, desireless, inactive, and unbusied" (p. 273), all attributes ascribed by the Taoists to their Mundane Soul, *Tao*.

At all times Heaven has been personified and deified. With the Chinese as well as with us Heaven has become a synonym for God. *Wang Ch'ung* notices that human qualities have been attributed to him. We see in him the Father of Mankind, the Chinese an emperor, the "Supreme Ruler," *Shang Ti*. He lives in heaven like a king in his palace, and governs the world (Chap. XXII) meting out rewards and punishments to mankind, rewarding the virtuous (p. 340), and punishing the wicked (p. 344). He reprimands the sovereigns on earth for their misrule by means of extraordinary natural phenomena, and, unless they reform, visits them and their people with misfortune (p. 306). Thunder is his angry voice, and with his thunderbolt he strikes the guilty (Chap. XXII).

Regarding Heaven as nothing else than a substance, a pure and tenuous fluid without a mind, *Wang Ch'ung* cannot but reject these anthropomorphisms. Heaven has no mouth, no eyes: it does not speak nor act (p. 363), it is not affected by men (p. 290), does not listen to their prayers (p. 293), and does not reply to the questions addressed to it (p. 364).

By a fusion of the fluids of Heaven and Earth all the organisms on earth have been produced (p. 284). Man does not make an exception. In this respect Heaven and Earth are like husband and wife, and can be regarded as the father and the mother of mankind (Chap. XX). The same idea has been enunciated by *Lucretius*:—

"Postremo pereunt imbres, ubi eos *pater aether*
in gremium *matris terrae* præcipitavit:
at nitide surgunt fruges, ramique virescunt
arboribus, crescent ipsæ fetuque gravantur."

(*Lucr.* I, 250-253.)

and further on:—

"Denique cælesti sumus omnes semine oriundi:
omnibus ille idem pater est, unde alma liquentis
umoris guttas mater cum terra recepit,
feta parit nitidas fruges arbustaque læta,
et genus humanum parit, omnia sæcula ferarum,
pabula cum præbet, quibus omnes corpora pascunt
et dulcem ducunt vitam prolemque propagant;
quapropter merito maternum nomen adeptast."

(*Lucr.* II, 988-995.)

Wang Ch'ung compares the creation of man to the freezing of ice. He is the produce of the mixture and concretion or crystallization of the two primary fluids:—"During the chilly winter months the cold air prevails, and water turns into ice. At the approach of spring, the air becomes warm, and the ice melts to water. Man is born in the universe, as ice is produced so to speak. The *Yang* and the *Yin* fluids crystallize, and produce man. When his years are completed, and his span of life comes to its end, he dies and reverts to those fluids" (p. 376).

The *Yin* forms the body, and the *Yang* produces the vital spirit and the mind. Both are identical, *Wang Ch'ung* does not discriminate between the *anima* and the *animus*:—"That by which man is born are the *Yang* and the *Yin* fluids; the *Yin* fluid produces his bones and flesh, the *Yang* fluid the vital spirit. While man is alive, the *Yang* and *Yin* fluids are in order. Hence bones and flesh are strong, and the vital force is full of vigour. Through the vital force he has knowledge, and with his bones and flesh he displays strength. The vital spirit can speak, the body continues strong and robust. While bones and flesh and the vital spirit are entwined and linked together, they are always visible and do not perish" (Chap. XVIII).

Man is imbued with the heavenly or vital fluid at his birth. It is a formless mass like the yolk of an egg, before it is hatched, showing in this respect the nature of the primogenial vapours, from which it has been derived (p. 379). There is no difference between the vital forces of man and animals. They have the same origin. The vital fluid resides in the blood and the arteries, and is nourished and developed by eating and drinking (p. 374). It has to fulfil two difficult functions, to animate the body and keep it alive, and to form its mind. All sensations are caused by the vital fluid:—"When the vital fluid is thinking or meditating, it flows into the eyes, the mouth or the ears. When it flows into the eyes, the eyes see shapes, when it flows into the ears, the ears hear sounds, and, when it flows into the mouth, the mouth speaks something" (Chap. XVIII). *Wang Ch'ung* imagines that all sensations are produced in their organs by the vital fluid, which must be the mental power as well, since it thinks and meditates. Insanity is defined as a disturbance of the vital force (*end.*). There are no supernatural mental faculties and no prophets or sages knowing the future or possessing a special knowledge derived from any other source than the vital force (p. 241). It is also the will, which causes the mouth to speak. As such it determines the character,

which in *Wang Ch'ung's* belief depends upon its quantity (Chap. XXXI). As vital energy it modifies the length of human life, which ceases, as soon as this energy is used up (Chap. XXVII).

From what our author says about ghosts and spirits in particular, which consist of the *Yang* fluid alone without any *Yin*, we can infer that he conceived of the human soul also as an *aura*, a warm breath identical to a certain extent with the solar fluid.

It is easy to see, how the Chinese came to denote the body as *Yin* and the soul as *Yang*—I believe that these notions were already current at *Wang Ch'ung's* time, who only took them up. The body is formed of a much coarser stuff than the soul, consisting as it does of solid and liquid matter. Therefore they presume that it must have been produced from the heavier and grosser substance, the *Yin*, while the purer and lighter *Yang* formed the soul. A living body is warm, warmth is a quality of the *Yang* fluid, consequently the vital force must be *Yang*. The mind enlightens the body, the *Yang* fluid is light as well, ergo the mind is the *Yang* fluid. The last conclusion is not correct, the mind not being a material light, but a Chinese would not hesitate to use such an analogy; their philosophy abounds with such symbolism.

The ideas of the Epicureans on the nature of the soul agree very well with *Wang Ch'ung's* views. According to *Epicurus* the soul is a tenuous substance resembling a breath upon an admixture of some warmth, dispersed through the whole organism:—ἡ ψυχὴ σῶμά ἐστι λεπτομερές, παρ' ὅλον το ἀσσεύμα παρικοπαμένον, προσμιφερότατον ἐν πνεύματι θερμῷ τινα κράσιν ἔχοντι (*Diog. Laert.* X, 63).

Elsewhere the soul is described as a mixture of four substances: a fiery, an aeriform, a pneumatical, and a nameless one, which latter is said to cause sensations:—κράμα ἐκ τετράσων, ἐκ ποιοῦ πυρός, ἐκ ποιοῦ αἰθέρος, ἐκ ποιοῦ πνευματικοῦ, ἐκ τετάρτου τινὸς ἀνονομάστου (*Plut. Plac.* IV, 3).

Lucretius says that the soul consists of much finer atoms than those of water, mist or smoke, and that it is produced, grows, and ages together with the body (*Lucr.* III, 425-427, 444-445). When a man dies, a fine, warm, aura leaves his body (III, 232).

As regards man's position in nature *Wang Ch'ung* asserts that he is the noblest and most intelligent creature, in which the mind of Heaven and Earth reach their highest development (Chap. XLIII); still he is a creature like others, and there exists no fundamental difference between him and other animals (p. 382). *Wang Ch'ung* likes to insist upon the utter insignificance of man, when compared with the immense grandeur of Heaven and Earth. It seems

to have given him some satisfaction to put men, who are living on Earth, on a level with fleas and lice feeding upon the human body, for we find this drastic simile, which cannot have failed to hurt the feelings of many of his self-sufficient countrymen, repeated several times (p. 363. Chap. XXVI). In short, according to *Wang Ch'ung* man does not occupy the exceptional position in the world which he uses to vindicate for himself. He has not been created on purpose, as nothing else has, the principle of nature being chance and spontaneity (p. 283). The world has not been created for the sake of man. "Some people," remarks *Wang Ch'ung*, "are of opinion that Heaven produces grain for the purpose of feeding mankind, and silk and hemp to clothe them. That would be tantamount to making Heaven the farmer of man or his mulberry girl, it would not be in accordance with spontaneity" (p. 272). As an argument against the common belief that Heaven produces his creatures on purpose, he adduces the struggle for existence, for says *Wang Ch'ung*:—"If Heaven had produced its creatures on purpose, he ought to have taught them to love each other, and not to prey upon and destroy one another. One might object that such is the nature of the five elements that, when Heaven creates all things, it imbues them with the fluids of the five elements, and that these fight together and destroy one another. But then Heaven ought to have filled its creatures with the fluid of one element only, and taught them mutual love, not permitting the fluids of the five elements to resort to strife and mutual destruction" (p. 284).

Here again *Wang Ch'ung* is in perfect accord with the Epicureans. *Epicurus* asserts that nothing could be more preposterous than the idea that nature has been regulated with a view to the well-being of mankind or with any purpose at all. The world is not as it ought to be, if it had been created for the sake of man, for how could Providence produce a world so full of evil, where the virtuous so often are maltreated and the wicked triumph? (*Zeller*, Philosophie der Griechen, III. Teil, I. Abt., 1880, pp. 398 seq. and 428.)

The same sentiment finds expression in the following verses of the Epicurean poet:—

"Nam quamvis rerum ignorem primordia quæ sint,
hoc tamen ex ipsis cæli rationibus ausim
confirmare aliisque ex rebus reddere multis,
nequaquam nobis divinitus esse creatam
naturam mundi: tanta stat prædita culpa."

(*Lucr.* II, 177-181 and V, 185-189.)

Although man owes his existence to the *Yang* and the *Yin* fluids, as we have seen, he is naturally born by propagation from his own species. Heaven does not specially come down to generate him. All the stories of supernatural births recorded in the Classics, where women were specially fecundated by the Spirit of Heaven, are inventions (p. 228). Human life lasts a certain time, a hundred years at most, then man dies (p. 226). A prolongation of life is impossible, and man cannot obtain immortality (p. 230):—"Of all the beings with blood in their veins, says our philosopher, there are none but are born, and of those endowed with life there are none but die. From the fact that they were born, one knows that they must die. Heaven and Earth were not born, therefore they do not die. Death is the correlate of birth, and birth the counter-part of death. That which has a beginning must have an end, and that which has an end, must necessarily have a beginning. Only that which is without beginning or end, lives for ever and never dies" (Chap. XXVIII).

To show that the human soul is not immortal and does not possess any personal existence after death *Wang Ch'ung* reasons as follows: -During life the *Yang* fluid, *i. e.* the vital spirit or the soul, adheres to the body, by death it is dispersed and lost. By its own nature this fluid is neither conscious, nor intelligent, it has no will and does not act, for the principle of the *Yang* or the heavenly fluid is unconsciousness, inaction, and spontaneity. But it acquires mental faculties and becomes a soul by its temporary connection with a body. The body is the necessary substratum of intelligence, just as a fire requires a substance to burn. By death "that which harbours intelligence is destroyed, and that which is called intelligence disappears. The body requires the fluid for its maintenance, and the fluid the body to become conscious. There is no fire in the world burning quite of itself, how could there be an essence without a body, but conscious of itself" (p. 375). The state of the soul after death is the same as that before birth. "Before their birth men have no consciousness. Before they are born, they form part of the primogénial fluid, and when they die, they revert to it. This primogénial fluid is vague and diffuse, and the human fluid a part of it. Anterior to his birth, man is devoid of consciousness, and at his death he returns to this original state of unconsciousness, for how should he be conscious?" (p. 374.)

Wang Ch'ung puts forward a number of arguments against immortality. If there were spirits of the dead, they would certainly manifest themselves. They never do, consequently there are none

(p. 373). Other animals do not become spirits after death, wherefore should man alone be immortal, for though the most highly organised creature, still he is a creature and falls under the general laws (p. 371). The vital spirit or soul is affected by external influences, it grows by nourishment, relaxes, and becomes unconscious by sleep, is deranged and partly destroyed by sickness, and the climax of sickness, death, which dissolves the body, should not affect it at all? (p. 376.)

At all times the dogma of immortality has been negated by materialistic philosophers. The line of arguments of the Greek as well as the Indian materialists is very much akin to that of *Wang Ch'ung*.

Epicurus maintains that, when the body decays, the soul becomes scattered, and loses its faculties, which cannot be exercised in default of a body:—καὶ μὴν καὶ διαλυμένοι τοῦ ὅλου ἀπροιήματος ἡ ψυχὴ διασπείρεται καὶ οὐκέτι ἔχει τὰς αὐτὰς δυνάμεις οὐδὲ κινεῖται, ὥστ' οὐδ' αἰσθήσῃ κίκεται. οὐ γὰρ ὅν τε νοεῖν αὐτὴν αἰσθανομένην, μὴ ἐν τούτῳ τῷ συστήματι καὶ ταῖς κινήσει ταύταις χρημένην, ὅταν τὰ στεγάζοντα καὶ περιέχοντα μὴ τοιαῦτ' ᾗ ὅς νῦν οὕσα ἔχει ταύτας τὰς κινήσεις (*Diog. Laert.* X, 65-66).

He adds that an immaterial essence can neither act nor suffer, and that it is foolish to say that the soul is incorporeal:—τὸ δὲ κενόν οὔτε ποιῆσαι οὔτε παθεῖν δύναται . . . οἱ λέγοντες ἀσώματον εἶναι τὴν ψυχὴν ματαίους.

From the fact that the vital fluid is born with the body, that it grows, develops, and declines along with it, *Lucretius* infers that the fluid must also be dissolved simultaneously with the body, scattered into the air like smoke:—

“ergo dissolvi quoque convenit omnem animai
naturam, ceu fumus, in altas aëris auras;
quandoquidem gigni pariter pariterque videmus
crescere et, ut docui, simul ævo fessa fatisci.”

(*Lucr.* III, 455-458.)

What *Wang Ch'ung* asserts about the influence of sickness on the soul (p. 376), *Lucretius* expresses in the following pathetic verses:—

“Quin etiam morbis in corporis avius errat
sepe animus: dementit enim deliraque fatur,
interdumque gravi lethargo fertur in altum
æternumque soporem oculis nntuque cadenti;
unde neque exaudit voces nec noscere voltus
illorum potis est, ad vitam qui revocantes
circum stant lacrimis rorantes ora genasque,
quare animum quoque dissolvi fateare necessest,
quandoquidem penetrant in eum contagia morbi.”

(*Lucr.* III, 463-471.)

The interaction of body and mind, which thrive only, as long as they are joined together, and both decay, when they have been separated, the poet describes as follows:—

“Denique corporis atque animi vivata potestas
inter se coniuncta valent vitæque fruuntur:
nec sine corpore enim vitalis edere motus
sola potest animi per se natura nec autem
cassum animi corpus durare et sensibus uti.”

(*Lucr.* III, 556-569.)

As the tree does not grow in the sky, as fish do not live on the fields, and as blood does not run in wood, thus the soul cannot reside anywhere else than in the body, not in the clods of earth, or in the fire of the sun, or in the water, or in the air (*Lucr.* V, 133-134) and, when the body dies, it must become annihilated likewise.

“Denique in æthere non arbor, non æquore salso
nubes esse queunt, nec pisces vivere in arvis,
nec cruor in lignis neque saxis succus inesse.
certum ac dispositumst ubi quicquid crescat et insit.
sic animi natura nequit sine corpore oriri
sola neque a nervis et sanguine longiter esse.”

(*Lucr.* III, 781-786.)

“quare, corpus ubi interiit, perisse necessest
confiteare animam distractam in corpore toto.”

(*Loc. cit.* 795-796.)

Of the *Chedekas* it is said by *Sankara* that “seeing no soul, but body, they maintain the non-existence of soul other than body.”—“Thought, knowledge, recollection, etc. perceptible only where organic body is, are properties of an organized frame, not appertaining to exterior substances, or earth and other elements simple or aggregate, unless formed into such a frame.”

“While there is body, there is thought, and sense of pleasure and pain, none when body is not, and hence, as well as from self-consciousness it is concluded that self and body are identical.” (*H. T. Colebrooke*, *Miscellaneous Essays*, vol. II, p. 428 seq.)

The dictum that everyone is the child of his time applies to *Wang Ch'ung* also, free-thinker though he be. He has thrown over board a great many popular beliefs and superstitions, but he could not get rid of all, and keeps a good deal. His veneration of antiquity and the sages of old is not unlimited, but it exists and induces him to accept many of their ideas, which his unbiassed critical genius would probably have rejected. Like the majority

of his countrymen he believes in *Fate* and *Predestination*. However, his Fate is not Providence, for he does not recognise any Superior Being governing the world, and it has been considerably materialised. On a rather vague utterance of *Tse Hsia*, a disciple of *Confucius*, who probably never thought of the interpretation it would receive at the hands of *Wang Ch'ung*, he builds his theory:—"Life and death depend on Destiny, wealth and honour come from Heaven" (*Analeets* XII, 5). The destiny, says *Wang Ch'ung*, which fixes the duration of human life, is the heavenly fluid, *i. e.* the vital force, with which man is imbued at his birth. This fluid forms his constitution. It can be exuberant, then the constitution is strong, and life lasts long; or it is scanty, then the body becomes delicate, and death ensues early. This kind of Fate is after all nothing else than the bodily constitution (pp. 318 and 226). In a like manner is wealth and honour, prosperity and unhappiness transmitted in the stary fluid, with which men are likewise filled at their birth. "Just as Heaven emits its fluid, the stars send forth their effluence, which keeps amidst the heavenly fluid. Imbibing this fluid men are born, and live, as long as they keep it. If they obtain a fine one, they become men of rank, if a common one, common people. Their position may be higher or lower, and their wealth bigger or smaller" (p. 318). Consequently this sort of Fate determining the amount of happiness which falls to man's share during his life-time, depends on the star or the stars under which he has been born, and can be calculated by the astrologers. This science was flourishing at *Wang Ch'ung's* time and officially recognised. On all important occasions the court astrologers were consulted.

Now, Fate, whether it be the result of the vital force or of the stary fluid, is not always definitive. It may be altered or modified by various circumstances, and only remains unchanged, if it be stronger than all antagonistic forces. As a rule "the destiny regulating man's life-time is more powerful, than the one presiding over his prosperity" (p. 317). If a man dies suddenly, it is of no use that the stary fluid had still much happiness in store for him. Moreover "the destiny of a State is stronger than that of individuals" (*loc. cit.*). Many persons are involved in the disaster of their country, who by Heaven were predetermined for a long and prosperous life.

The circumstances modifying man's original fate are often denoted as *Time*. Besides *Wang Ch'ung* distinguishes *Contingencies*, *Chances*, and *Incidents*, different names for almost the same idea (p. 322). These incidents may be happy or unhappy, they may

tally with the original destiny or disagree with it, completely change it, or be repulsed. If an innocent man be thrown into jail, but is released again, this unlucky contingency was powerless against his favourable destiny; whereas, when hundreds or thousands perish together in a catastrophe "the disaster they met with was so paramount that their good fate and thriving luck could not ward it off" (*cod.*).

We see *Wang Ch'ung's* Fate is not the inexorable decree of Heaven, the *αἰμαρμένη* of the Greeks, the *dura necessitas*, or the patristic predestination, being partly natural (vital fluid), partly supernatural (stary fluid), and partly chance.

Epicurus impugns fatalism, and so does *Mé Ti* and his school on the ground that fatalism paralyzes human activity and is subvertive of morality. There were scholars at *Wang Ch'ung's* time who attempted to mitigate the rigid fatalism by a compromise with self-determination. They distinguished three kinds of destiny:—the natural, the concomitant, and the adverse. Natural destiny is a destiny not interfered with by human activity. The concomitant destiny is a combination of destiny and activity both working in the same direction, either for the good or for the bad of the individual, whereas in the adverse destiny the two forces work in opposite directions, but destiny gets the upper hand (p. 318).

Wang Ch'ung repudiates this scholastic distinction, urging that virtue and wisdom, in short that human activity has no influence whatever on fate, a blind force set already in motion before the new-born begins to act (p. 321). There is no connection and no harmony between human actions and fate. Happiness is not a reward for virtue, or unhappiness a punishment for crimes. *Wang Ch'ung* adduces abundance of instances to show, how often the wise and the virtuous are miserable and tormented, while scoundrels thrive and flourish (Chap. XII). Therefore a wise man should lead a tranquil and quiet life, placidly awaiting his fate, and enduring what cannot be changed (p. 325).

In the matter of Fate *Wang Ch'ung* shares all the common prejudices of his countrymen. Fate, he thinks, can be ascertained by *astrology* and it can be foreseen from *physiognomies*, *omens*, *dreams*, and *apparitions* of ghosts and spirits. There are special *soi-disant* sciences for all these branches:—anthroposcopy, divination, oneiromancy, necromancy, etc.

Anthroposcopy pretends to know the fate not only from man's features and the lines of his skin (p. 227), but also from the osseous structure of the body and particularly from bodily abnormalities

(Chap. XXIV). Many such instances have been recorded in ancient Chinese books. Of features the physiognomists used to distinguish 70 different classes (p. 252). In accordance with this theory *Wang Ch'ung* opines that the vital fluid, the bearer of destiny, finds expression in the forms and features of the body, and can be read by the soothsayers. He remarks that a person's character may likewise be determined from his features, but that no regular science for this purpose has been developed (Chap. XXIV).

Of *Omens* or *Portents* there are auspicious and inauspicious ones, lucky or unlucky auguries. Freaks of nature, and rare specimens, sometimes only existing in imagination, are considered auspicious *e. g.* *sweet dew* and *wine springs* believed to appear in very propitious times, in the vegetable kingdom:—the *purple boletus*, and *auspicious grass*, in the animal kingdom:—the *phœnix*, the *unicorn*, the *dragon*, the *tortoise*, and other fabulous animals (p. 236). *Wang Ch'ung* discourses at great length on the nature and the form of these auguries. They are believed to be forebodings of the rise of a wise emperor or of the birth of a sage, and harbingers of a time of universal peace. Those Sages are oftentimes distinguishable by a *halo* or an *aureole* above their heads. The Chinese historical works are full of such wonderful signs. But all these omens are by no means intentionally sent by Heaven, nor responses to questions addressed to it by man. They happen spontaneously and by chance (p. 366), simultaneously with those lucky events, which they are believed to indicate. There exists, as it were, a certain natural harmony between human life and the forces of nature, manifested by those omens.

“*Dreams*, says *Wang Ch'ung*, are visions. When good or bad luck are impending, the mind shapes these visions” (p. 395). He also declares that dreams are produced by the vital spirit (p. 380), which amounts to the same, for the mind is the vital fluid. In *Wang Ch'ung's* time there already existed the theory still held at present by many Chinese that during a dream the vital spirit leaves the body, and communicates with the outer world, and that it is not before the awakening that it returns into the spiritless body. *Wang Ch'ung* combats this view, showing that dreams are images only, which have no reality. He further observes that there are direct and indirect dreams. The former directly show a future event, the latter are symbolical, and must be explained by the *oneirocritics*.

Wang Ch'ung denies the immortality of the soul, but at the same time he believes in Ghosts and Spirits. His ghosts, however,

are very poor figures, phantoms and semblances still less substantial than the Shades of Hades. They are unembodied apparitions, have no consciousness (p. 374), feel neither joy nor pain, and can cause neither good nor evil (Chap. XLII). They have human shape or are like mist and smoke (Chap. XLIV). The origin of ghosts and spirits is the same as that of the other manifestations of fate: features, omens, and dreams, namely the solar fluid and the vital force or *Yang*. "When the solar fluid is powerful, but devoid of the *Yü*, it can merely produce a semblance, but no body. Being nothing but the vital fluid without bones or flesh, it is vague and diffuse, and when it appears, it is soon extinguished again" (Chap. XVIII).

Consequently ghosts and spirits possess the attributes of the solar fluid:—"The fluid of fire flickers up and down, and so phantoms are at one time visible, and another, not. A dragon is an animal resorting from the *Yang* principle, therefore it can always change. A ghost is the *Yang* fluid, therefore it now appears and then absconds. The *Yang* fluid is red, hence the ghosts seen by people, have all uniform crimson colour. Flying demons are *Yang*, which is fire. Consequently flying demons shine like fire. Fire is hot and burning, hence the branches and leaves of trees, on which these demons alight, wither and die" (*ead.*). The solar fluid is sometimes poisonous, therefore a ghost being burning poison, may eventually kill somebody (Chap. XXIII).

Many other theories on ghosts were current at Wang Ch'ung's time, one of which very well agrees with his system, to wit that in many cases ghosts are visions or hallucinations of sick people. Others were of opinion that ghosts are apparitions of the fluid of sickness, some held that they are the essence of old creatures. Another idea was that ghosts originally live in men, and at their deaths are transformed, or that they are spiritual beings not much different from man. According to one theory they would be the spirits of cyclical signs (Chap. XVIII).

According to Wang Ch'ung's idea ghosts and spirits are only one class of the many wonders and miracles happening between heaven and earth. "Between heaven and earth, he says, there are many wonders in words, in sound, and in writing. Either the miraculous fluid assumes a human shape, or a man has it in himself, and performs the miracles. The ghosts, which appear, are all apparitions in human shape. Men doing wonders with the fluid in them, are sorcerers. Real sorcerers have no basis for what they say, and yet their lucky or unlucky prophecies fall from their lips spontaneously like the quaint sayings of boys. The mouth of boys

utters those quaint sayings spontaneously, and the idea of their oration comes to wizards spontaneously. The mouth speaks of itself, and the idea comes of itself. Thus the assumption of human form by the miracles, and their sounds are spontaneous, and their words come forth of their own accord. It is the same thing in both cases" (*loc. cit.*). The miraculous fluid may also assume the shape of an animal like the big hog foreboding the death of Duke Hsiang of Ch'i (*cod.*), or of an inanimate thing like the yellow stone into which *Chang Liang* was transformed (Chap. XXX).

b) Physics.

Wang Ch'ung does not discriminate between a transcendental Heaven and a material Sky. He knows but one solid Heaven formed of the *Yang* fluid and filled with air.

This Heaven appears to us like an upturned bowl or a reclining umbrella, but that, says *Wang Ch'ung*, is an optical illusion caused by the distance. Heaven and Earth seem to be joined at the horizon, but experience shows us that that is not the case. *Wang Ch'ung* holds that Heaven is as level as Earth, forming a flat plain (Chap. XX).

Heaven turns from East to West round the Polar Star as a centre, carrying with it the Sun, the Moon, and the Stars. The Sun and the Moon have their own movements in opposite direction, from West to East, but they are so much slower than that of Heaven, that it carries them along all the same. He compares their movements to those of ants crawling on a rolling mill-stone (*cod.*). *Plato* makes Heaven rotate like a spindle. The planets take part in this movement of Heaven, but at the same time, though more slowly, move in opposite direction by means of the $\sigma\phi\acute{o}\nu\delta\epsilon\lambda\alpha\iota$ forming the whirl (*Überweg-Heinze*, *Geschichte der Philosophie*, vol. I, p. 180).

Heaven makes in one day and one night one complete circumvolution of 365 degrees. One degree being calculated at 2,000 Li, the distance made by Heaven every 24 hours measures 730,000 Li. The sun proceeds only one degree = 2,000 Li, the Moon 13 degrees = 26,000 Li. *Wang Ch'ung* states that this is the opinion of the Literati (*cod.*). Heaven's movement appears to us very slow, owing to its great distance from Earth. In reality it is very fast. The Chinese mathematicians have computed the distance at upwards of 60,000 Li. The Taoist philosopher *Huai Nan Tse* avers that it measures 50,000 Li (Chap. XIX).

The body of the Earth is still more solid than that of Heaven and produced by the *Yin* fluid. Whereas Heaven is in constant motion, the Earth does not move (Chap. XX). It measures 10,000 million square Li, which would be more than 2,500 million square-km., and has the shape of a rectangular, equilateral square, which is of course level. *Wang Ch'ung* arrives at these figures in the following way. The city of *Loyang* in *Honan* is by the Chinese regarded as the centre of the world and *Annam* or *Jih-nan* as the country over which the sun in his course reaches the southermost point. *Annam* therefore would also be the southern limit of the Earth. The distance between *Loyang* and *Annam* is 10,000 Li. Now, Chinese who have been in *Annam* have reported that the sun does not reach his south-point there, and that it must be still further south. *Wang Ch'ung* assumes that it might be 10,000 Li more south. Now *Loyang*, though being the centre of the known world *i. e.* China, is not the centre of the Earth. The centre of the Earth must be beneath the Polar Star, the centre of Heaven. *Wang Ch'ung* supposes the distance between *Loyang* and the centre of the Earth below the pole to be about 30,000 Li. The distance from the centre of the Earth to its southern limit, the south-point of the sun, thus measuring about 50,000 Li, the distance from the centre to the north-point must be the same. That would give 100,000 Li as the length of the Earth from north to south, and the same number can be assumed for the distance from east to west (Chap. XIX).

The actual world (China) lies in the south-east of the universe (Chap. XX). This peculiar idea may owe its origin to the observation that China lies south of the Polar Star, the centre of Heaven, and that at the east-side China is bordered by the ocean, whereas in the west the mainland continues.

Tsou Yen, a scholar of the 4th cent. B.C., has propounded the doctrine that there are Nine Continents, all surrounded by minor seas, and that China is but one of them, situated in the south-east. Beyond the Nine Continents there is still the Great Ocean. *Wang Ch'ung* discredits this view, because neither the Great *Yü*, who is believed to have penetrated to the farthest limits of the Earth and to have written down his observations in the *Shan-hai-king*, nor *Huai Nan Tse*, who had great scholars and experts in his service, mention anything about different continents (Chap. XIX).

This Earth is high in the North-West and low in the South-East, consequently the rivers flow eastwards into the ocean (Chap. XX). This remark again applies only to China, which from the table land of Central Asia slopes down to the ocean, where all her big rivers flow.

Among the celestial bodies the *Sun* is the most important. He is a star like the Moon and the Planets, consisting of fire. His diameter has been found to measure 1,000 Li. The Sun follows the movement of Heaven, but has his own at the same time. The common opinion that the sun and the other stars are round is erroneous. They only appear so by the distance. The Sun is fire, but fire is not round. The meteors that have been found, were not round. Meteors are stars, ergo the stars are not round (*loc. cit.*).

At noon, when the Sun is in the zenith, he is nearer to us than in the morning or the evening, because the perpendicular line from the zenith to the earth is shorter than the oblique lines, which must be drawn at sunrise or sunset. It is for this reason also that the sun is hottest, when he is culminating. That the Sun in the zenith appears smaller than, when he rises or sets, whereas, being nearer then, he ought to be bigger, is because in bright daylight every fire appears smaller than in the darkness or at dawn (*cod.*).

This question has already been broached by *Lieh Tse* V, 9 who introduces two lads disputing about it, the one saying that the Sun must be nearer at sunrise, because he is larger then, the other retorting that at noon he is hottest, and therefore must be nearest at noon. *Confucius* is called upon to solve the problem, but cannot find a solution.

Wang Ch'ung is much nearer the truth than *Epicurus*, whose notorious argument on the size of the sun and the moon, is not very much to his credit. He pretends that the stars must be about the size, which they appear to us, because fires did not lose anything of their heat, or their size by the distance (*Diog. Laert.* X, 91), which is an evident mis-statement. *Lucretius* repeats these arguments (*Lucr.* V, 554-582).

The different lengths of day and night in winter and summer *Wang Ch'ung* attributes to the shorter and longer curves described by the Sun on different days. In his opinion the Sun would take 16 different courses in heaven during the year. Other scholars speak of 9 only (*cod.*). *Wang Ch'ung* is well acquainted with the winter and summer *Solstices* and the vernal and autumnal *Equinoxes* (*cod.*).

Whereas the *Sun* consists of fire, the *Moon* is water. Her apparent roundness is an illusion: water has no definite shape (*cod.*). Of the movement of the Moon we have already spoken. In Chinese natural philosophy the Moon is always looked upon as

the opposite of the Sun. The Sun being the orb of day and light is *Yang*, fire, consequently the Moon, the companion of night and darkness, must be *Yin*, water. The Sun appears brilliant and hot like a burning fire, the Moon pale and cool like glistening water. What wonder that the ancient Chinese should have taken her for real water, for *Wang Ch'ung* merely echoes the general belief.

In the matter of *Eclipses* *Wang Ch'ung* does not fall in with the view of many of his time, to the effect that the Sun and the Moon over-shadow and cover one another, nor with another theory explaining the eclipses by the preponderance of either of the two fluids, the *Yin* or the *Yang*, but holds that by a spontaneous movement of their fluids the Sun or the Moon shrink for a while to expand again, when the eclipse is over. He notes that those eclipses are natural and regular phenomena, and that on an average an eclipse of the Sun occurs every 41 or 42 months, and an eclipse of the Moon every 180 days (*ead.*).

Epicurus and *Lucretius* are both of opinion that the fading of the Moon may be accounted for in different ways, and that there would be a possibility that the Moon really decreases *i. e.* shrinks together, and then increases again (*Diog. Laert.* X, 95; *Lucret.* V, 719-724).

Wang Ch'ung is aware that *ebb* and *high-tide* are caused by the phases of the Moon, and that the famous "Bore" at *Hangchow* is not an ebullition of the River, resenting the crime committed on *Wu Tse Hsü*, who was unjustly drowned in its waters (p. 228).

The *Stars* except the Five Planets, which have their proper movement, are fixed to Heaven, and turn round with it. Their diameter has been estimated at about 100 Li *viz.* $\frac{1}{10}$ of the diameter of the Sun. That they do not appear bigger to us than eggs is the effect of their great distance (Chap. XX). They are made of the same substances as the Sun and the Moon and the various things, and not of stone like the meteors. They emit a strong light. The Five Planets:—Venus, Jupiter, Mercury, Mars, and Saturn consist of the essence of the Five Elements:—water, fire, wood, metal, and earth. The fact that the Five Planets are in Chinese named after the Five Elements:—The Water Star (Mercury), the Fire Star (Mars), etc. must have led *Wang Ch'ung* to the belief that they are actually formed of these elements. The language must also be held responsible for another error into which *Wang Ch'ung* has fallen. He seems to believe that the stars and constellations are really what their Chinese names express *e. g.*, that there are hundreds of officials and two famous charioteers in

Heaven, who by emitting their fluid, shape the fate of men, (p. 318) and that the 28 *Solar Mansions* are actually celestial postal stations (Chap. XIX). It is possible however that the intimations of *Wang Ch'ung* to this effect are not to be taken literally, and that he only makes use of the usual terminology without attaching to them the meaning which his words would seem to imply. We are sometimes at a loss to know, whether *Wang Ch'ung* speaks his mind or not, for his words are often only rhetorical and dialectical devices to meet the objections of his opponents.

Wang Ch'ung's ideas on *Meteors* and *Shooting Stars* are chiefly derived from some classical texts. He comes to the conclusion that such falling stars are not real stars, nor stones, but rain-like phenomena resembling the falling of stars (Chap. XX).

Rain is not produced by Heaven, and, properly speaking, does not fall down from it. It is the moisture of earth, which rises as mist and clouds, and then falls down again. The clouds and the fog condense, and in summer become *Rain* and *Dew*, in winter *Snow* and *Frost* (eod.). There are some signs showing that it is going to rain. Some insects become excited. Crickets and ants leave their abodes, and earth-worms come forth. The chords of guitars become loose, and chronic diseases more virulent. The fluid of rain has this effect (p. 289).

The same holds good for *Wind*. Birds foresee a coming storm, and, when it is going to blow, become agitated. But *Wang Ch'ung* goes farther and adopts the extravagant view that wind has a strange influence on perverted minds, such as robbers and thieves, prompting them to do their deeds, and that by its direction it influences the market-prices. From its direction moreover, all sorts of calamities can be foreseen such as droughts, inundations, epidemics, and war (p. 291). There is a special science for it, still practised to-day by the Imperial Observatory at *Peking*.

Heat and *Cold* correspond to fire and water, to the regions, and to the seasons. Near the fire it is hot, near the water, cool. The *Yang* fluid is the source of heat, the *Yin* fluid that of cold. The South is the seat of the *Yang*, the North of the *Yin*. In summer the *Yang* fluid predominates, in winter the *Yin*. The temperature can never be changed for man's sake, nor does Heaven express its feelings by it. When it is cold, Heaven is not cool, nor is it genial and cheerful, when it is warm (Chap. XXI).

When the *Yin* and the *Yang* fluids come into collision, we have *Thunder* and *Lightning* (p. 306). The fire of the sun colliding with the water of the clouds causes an explosion, which is the

thunder. Lightning is the shooting forth of the exploding air (Chap. XXII, XXIX). *Wang Ch'ung* alleges 5 arguments to prove that lightning must be fire (Chap. XXII). He ridicules the idea that thunder is Heaven's angry voice, and that with its thunderbolt it destroys the guilty. "When lightning strikes, he says, it hits a tree, damages a house, and perhaps kills a man. But not unfrequently a thunder-clap is without effect, causing no damage, and destroying no human life. Does Heaven in such a case indulge in useless anger?" And why did it not strike a fiend like the Empress *Lü Hou*, but often kills sheep and other innocent animals? (*cod.*) *Lucretius* asks the same question:—

"Quod si Jupiter atque alii fulgentia divi
terrifico quatunt sonitu cælestia templa
et jaciunt ignem quo quoque est cumque voluptas,
cur quibus incantum scelus aversabile cumques?
non faciunt icti flammæ ut fulguris halent
pectore perfixo, documen mortalibus acre,
et potius nulla sibi turpi conscius in re
volvitur in flammis innoxius inque peditur
turbine cælesti subito correptus et igni?
cur etiam loca sola petunt frustra laborant?"

(*Lucr.* VI, 380-389).

The poet states that tempests are brought about by the conflict of the cold air of winter with the hot air of summer. It is a battle of fire on the one, and of wind and moisture on the other side. Lightning is fire (*cod.* 355-375). Thunder is produced by the concussion of the clouds chased by the wind (*cod.* 94 seq.).

c) Ethics.

In the *Lun-hêng*, ethical problems take up but a small space. Probably *Wang Ch'ung* has treated them more in detail in his lost work, the *Chi-su-chieh-yi* "Censures on Morals." In the *Lun-hêng* they are touched upon more incidentally.

Men are all endowed with the same heavenly fluid, which becomes their vital force and their mind. There is no fundamental difference in their organisation. But the quantity of the fluids varies, whence the difference of their characters. "The fluid men are endowed with, says *Wang Ch'ung*, is either copious or deficient, and their characters correspondingly good or bad" (Chap. XXXI). *Epicurus* explains the difference of human characters by the different mixture of the four substances constituting the soul.

The vital fluid embraces the Five Elements of Chinese natural philosophy: Water, fire, wood, metal, and earth, which form the Five Organs of the body: the heart, the liver, the stomach, the lungs, and the kidneys. These inner parts are the seats of the Five Virtues:—benevolence, justice, propriety, knowledge, and truth (p. 285). The Five Virtues are regarded as the elements of human character and intelligence. Thus the quantity of the original fluid has a direct influence upon the character of the person. A small dose produces but a small heart, a small liver, etc. and these organs being small the moral and mental qualities of the owner can be but small, insufficient, bad. The copiousness of the fluid has the opposite result.

The Five Organs are the substrata of the "Five Virtues." Any injury of the former affects the latter. When those organs become diseased, the intellect loses its brightness, and morality declines, and, when these substrata of the mind and its virtues are completely destroyed by death, the mind ceases likewise (p. 375).

Being virtually contained in the vital or heavenly fluid, the Five Virtues must come from Heaven and be heavenly virtues (Chap. XLIII). Heaven is unconscious and inactive, therefore it cannot practise virtue in a human way, but the results of the spontaneous movement of the heavenly fluid are in accordance with virtue. It would not be difficult to qualify the working of nature as benevolent, just, and proper, which has been done by all religions, although unconscious benevolence and unconscious justice are queer notions, but how about unconscious knowledge and unconscious truth, the last of the Five Virtues? *Wang Ch'ung* finds a way out of this *impasse*:—"The heart of high Heaven, he says, is in the bosom of the Sages," an idea expressed already in the *Liki* (cf. *Legge's* transl. Vol. I. p. 382). Heaven feels and thinks with their hearts (p. 308 seq.). Heaven has no heart of its own, but the heart of the Sages as well as of men in general are its hearts, for they have been produced by the heavenly fluid. This fluid, originally a shapeless and diffuse mass, cannot think or feel by itself. To become conscious it requires an organism. In so far it can be said that by consulting one's own heart, one learns to know the will of Heaven, that "Heaven acts through man" and that "when it reprimands, it is done through the mouths of Sages" (*cod.*).

Wang Ch'ung does not enter upon a discussion on what the moral law really is, and why it is binding. He simply takes the Five Virtues in the acceptation given them by the Confucianists. But he ventilates another question, which has been taken up by

almost all the moralists from *Mencius* downward, that of the original goodness or badness of human nature. *Wang Ch'ung* acquaints us with the different views on this subject. The two extremes are represented by *Mencius*, who advocates the original goodness, and by *Hsü Tse*, who insists upon its badness. There are many compromises between these two contrasting theories. *Wang Ch'ung* himself takes a middle course, declaring that human natural disposition is sometimes good, and sometimes bad, just as some people are by nature very intelligent, while others are feeble-minded (Chap. XXXII).

Original nature may be changed by external influences. Good people may become bad, and bad ones may reform and turn good. Such results can be brought about by intercourse with good or bad persons. With a view to reforming the wicked the State makes use of public instruction and criminal law (Chap. XXXI). *Wang Ch'ung* adopts the classification of *Confucius*, who distinguishes average people and such above and below the average (*Analects* VI, 19). "The character of average people," he says, "is the work of habit. Made familiar with good, they turn out good, accustomed to evil, they become wicked. Only with extremely good, or extremely bad characters habit is of no avail." These are the people above and below the average. Their characters are so inveterate, that laws and instructions are powerless against them. They remain what they are, good or bad (Chap. XXXII).

The cultivation of virtue is better than the adoration of spirits, who cannot help us (Chap. XLIV). Yet it would be a mistake to believe that virtue procures happiness. Felicity and misfortune depend on fate and chance, and cannot be attracted by virtue or crime (Chap. XXXVIII). On the whole *Wang Ch'ung* does not think much of virtue and wisdom at all. He has amalgamated the Confucian Ethics with his system as far as possible, but the Taoist ideas suit him much better and break through here and there. The Taoists urge that virtue and wisdom are a decline from man's original goodness. Originally people lived in a state of quietude and happy ignorance. "Virtuous actions were out of the question, and the people were dull and beclouded. Knowledge and wisdom did not yet make their appearance" (p. 280). They followed their natural propensities, acted spontaneously, and were happy. Such was the conduct of the model emperors of antiquity, *Huang Ti*, *Yao*, and *Shun*. They lived in a state of quietude and indifference, did not work, and the empire was governed by itself (p. 278). They merely imitated Heaven, whose principle is spontaneity and in-

action. Now-a-days this high standard can only be attained by the wisest and best men. "A man with the highest, purest, and fullest virtue has been endowed with a large quantity of the heavenly fluid, therefore he can follow the example of Heaven, and be spontaneous and inactive like it" (*loc. cit.*). He need not trouble about virtue, or act on purpose, for he is naturally virtuous, and all his spontaneous deeds are excellent. The majority of people, however, cannot reach this height. Having received but a small quota of the heavenly fluid, they cannot follow its example, and become active. They practise the routine virtues, which for the superior man, who naturally agrees with them, are of little importance.

d) Critique.

Wang Ch'ung not only criticises the common ideas, superstitions, and more or less scientific theories current at his time, but he also gives his judgment upon the principal scholars, whose tenets he either adopts or controverts, and it is not without interest to learn, how he values well known philosophers and historians.

a) *Philosophers.*

Of all philosophers by far the most frequently cited is *Confucius*. In *Wang Ch'ung's* estimation he is the Sage of China. He calls him the "Nestor in wisdom and virtue, and the most eminent of all philosophers" (Chap. XXXII). *Wang Ch'ung* seems to believe that he has won his cause, whenever he can quote *Confucius* as his authority, and that with a dictum of the Sage he can confound all his adversaries. In quoting *Confucius* he uses great liberty, interpreting his utterances so as to tally with his own views. But this veneration does not prevent him from criticising even *Confucius*. He thinks it necessary to vindicate himself from the charge of impiety and immorality, intimating that even Sages and Worthies are not infallible and may err sometimes (Chap. XXXIII). He might have done anything else, but this offence the Literati will never condone. His attacks on *Confucius* are very harmless and not even very clever. He does not impugn the Confucian system, which on the contrary he upholds, though he departs from it much farther than he himself knows. His method consists in hunting up contradictions and repugnancies in the *Analects*. He not seldom constructs a contradiction, where there is none at all, by putting much more into the words of *Confucius* than they contain. He forgets

that in freely talking with friends or pupils—and the Analects are nothing else than such conversations—one does not weigh every word. Besides the peculiar circumstances and the form of mind of the speaker must be taken into consideration, which *Wang Ch'ung* often neglects. In short, the essay on *Confucius* is in no way a master-piece of criticism and not worth the fuss made about it.

Mencius, the second Sage, is also very often mentioned. *Wang Ch'ung* holds him in high esteem, but treats his work in the same way as the Analects. The objections raised keep more or less on the surface, and do not affect the substance of his doctrine.

The highest praise is bestowed on *Yang Hsiung*, another famous Confucianist of the Han epoch. *Wang Ch'ung* compares the historian *Sse Ma Ch'ien* with the Yellow River and *Yang Hsiung* with the Han (Chap. XXXVII). He rose like a star (p. 261), and his chief work, the *T'ai-hsüan-ching* was a creation (p. 268).

Like *Huai Nan Tse*, *Wang Ch'ung* very often mentions *Mé Ti* conjointly with *Confucius* as the two great Sages of antiquity. At that time the fame of *Confucius* had not yet eclipsed the philosopher of mutual love. Though appreciating him, *Wang Ch'ung* rejects his system as unpractical, maintaining that its many contradictions have prevented its spreading (Chap. XXXVII). The Mèhists believe in ghosts and spirits and adore them, imploring their help. At the same time they neglect the funerals and the dead, and they deny the existence of fate.

When *Lao Tse* is referred to, he is usually introduced together with *Huang Ti*, who like *Lao Tse* is looked upon as the father of Taoism. They are both called truly wise (p. 278). The Taoist school established the principle of spontaneity and inaction. The philosophy of *Wang Ch'ung* is to a great extent based on their doctrines without, however, becoming Taoistic, for he leaves out the quintessence of their system, *Tao*, nor will he have anything of their transcendentalism, mysticism or other extravagancies.

Wang Ch'ung is well acquainted with the Taoist writer *Huai Nan Tse*, from whose work he freely culls, oftener than he mentions him. He refutes the legend that *Huai Nan Tse* by his alchemical studies obtained immortality, and with his entire household, including his dogs and poultry ascended to Heaven, submitting that he either was beheaded for some political intrigues or committed suicide (Chap. XXVIII).

Against *Han Fei Tse*, who wrote on the theory of government and legislation, and whose writings are strongly tainted with Taoism, *Wang Ch'ung* shows a pronounced antipathy. He most

vehemently attacks him for having declared the scholars and literati to be useless grubs in the State. *Han Fei Tse* was of opinion that rewards and punishments were sufficient to keep up order. *Wang Ch'ung* objects that in his system virtue has no place. *Han Fei Tse* despises divination, which *Wang Ch'ung* defends. *Han Fei Tse* was much appreciated by the Emperor *Ch'in Shih Huang T'i*, a great admirer of his works, which, however, did not hinder the tyrant from condemning him to death for some political reason.

It is passing strange that the great Taoist philosophers *Lieh Tse* and *Chuang Tse* are not once named. Were they so little read at *Wang Ch'ung's* time, that he did not know them? Some of his stories are told in *Lieh Tse* likewise with nearly the same words, but it does not follow, that they must be quoted from *Lieh Tse*, for such narrations are often found in several authors, one copying from the other without acknowledging his source.

A scholar, of whom *Wang Ch'ung* speaks very often is *Tung Chung Shu*, a very prolific writer of the 2nd cent. B.C. He was said by many to have completed the doctrine of *Confucius*, while others held that he had perverted it. *Wang Ch'ung* thinks that both views are wrong (Chap. XXXVII). *Tung Chung Shu* devoted his labours to the *Ch'un-ch'iu*, but he also wrote on the magical arts (p. 264) and on Taoism. *Wang Ch'ung* says that his arguments on Taoist doctrines are very queer, but that his ideas on morals and on government are excellent. In human nature *Tung Chung Shu* distinguishes between natural disposition and feeling. The former, he says, is the outcome of the *Yang* principle and therefore good, the feelings are produced by the *Yin* and are therefore bad (Chap. XXXII). *Tung Chung Shu* seems to have been the inventor of a special rain-sacrifice. The figure of a dragon was put up to attract the rain. *Wang Ch'ung* stands up for it with great fervour and attempts to prove its efficacy (p. 235, N. 47).

Of *Tsou Yen* many miracles were already related at *Wang Ch'ung's* time. He rejects them as fictions. *Tsou Yen's* writings were brilliant, he says, but too vague and diffuse (Chap. XXXVII). With his above mentioned theory of the Nine Continents *Wang Ch'ung* does not agree.

The sophist *Kung Sun Lung* as well as *Kuan Tse* and *Shang Yang*, who both have philosophised on the State, are rather severely dealt with (Chap. XXXVII). On the other hand *Wang Ch'ung* is very lavish in his praise of the writers of the Han time viz. *Liu Hsiang*, *Lu Chia*, author of the *Hsin-yü*, a work on government, *Huan Chün Shan*, author of the *Hsin-lun*, and *Huan K'uan*, who wrote the

Yen-t'ieh-lun, a work on finance and other State questions. Besides *Wang Ch'ung* gives the names of a number of his contemporaries to whom he predicts immortality, but he has been a bad prophet, for save one they are all forgotten now.

β) *Historians.*

It was a great controversy during the *Han* epoch, which commentary to the *Ch'ün-ch'ün* was the best. The *Tso-chuan* had not yet secured the position, it holds now; many scholars gave the preference to the works of *Kung Yang* or *Ku Liang*. *Wang Ch'ung* avers that *Tso Ch'iu Ming's Tso-chuan* surpasses all the others, and that having lived nearer to *Confucius'* time than the other commentators, *Tso Ch'iu Ming* has had more facilities to ascertain the views of the Sage and to give them in their purest form. *Wang Ch'ung* confirms that the *Kuo-yü* is also the work of *Tso Ch'iu Ming* (Chap. XXXVII). Many of *Wang Ch'ung's* stories and myths are taken from the *Tso-chuan*.

Of the *Lü-shih-ch'ün-ch'ün* of *Lü Pu Wei*, an important work for antique lore, *Wang Ch'ung* says that it contains too much of the marvellous.

To illustrate his theories *Wang Ch'ung* often lays the *Shi-chi* under contribution. Of its author, *Sse Ma Ch'ien*, he speaks with great deference, and regards him as the greatest writer of the *Han* period. What he reproaches him with, is that *Sse Ma Ch'ien* too often leaves us in the dark as to his own opinion on a question, stating only the bare facts, or giving two different versions of the same event without deciding, which is the correct one (*loc. cit.*).

Pan Ku, *Wang Ch'ung's* contemporary and the son of his teacher *Pan Piao*, is lauded for his good verses and memorials (*loc. cit.*). He is the one contemporary of our philosopher, who really has become immortal by his great work, the *Han-shu*. At *Wang Ch'ung's* time it had not yet appeared, and so is never referred to. It was completed and published after *Pan Ku's* death by his sister *Pan Chao*.

That he possesses some abilities in the field of literary and historical critique himself, *Wang Ch'ung* shows in his remarks on the origin and history of the Classics. He tells us, how they were composed, how discovered after the Burning of the Books, how handed down, and how divided into books and chapters (Chap. XXXVI). In spite of his profound veneration for the classical literature he does not hesitate to censure those passages, which do not find his approval, or to expose the exaggerations and fables

with which they teem (p. 231, N. 27). In like manner he is indefatigable in detecting Taoist fictions and inventions and in reducing them to their true measure, for it does not satisfy him to demonstrate their impossibility; he desires to find out, how they originated (p. 230, N. 24). He combats the legends which have found their way into the historical literature, although they are less frequent than in the Taoist works (p. 230, N. 25-26). The entire *Lun-hêng* is a big battle against these errors. His discussions would seem sometimes a little lengthy, and the subject not to require such an amount of arguments, for we would prove the same with a few words, or not discuss it at all, the proposition being for us self-evident. We must however bear in mind, that what for us now is self-evident and indisputable, was not so for the Chinese, for whom *Wang Ch'ung* wrote his book, and that to shake them in their deep-seated persuasions a huge apparatus of logic was necessary. Even then probably the majority held fast to their preconceptions. The triumphant march of logic is checked, as soon as sentiment and prejudice comes in.

Historically *Wang Ch'ung* takes another point of view than his contemporaries, who for the most part took little interest in their own time, and let their fancies wander back to the golden age of remote antiquity. *Wang Ch'ung* is more modern than most Chinese of the present day. He was of opinion that the *Han* dynasty was as good, even better than the famous old dynasties (p. 236, N. 56). Five essays bear upon this thesis. His reasoning is very lame however, for instead of speaking of the government, he only treats of the auspicious portents proving the excellence of the ruling sovereigns.

e) Religion and Folklore.

The religion of the Chinese at the *Han* time was a cult of nature combined with ancestor worship. They regarded certain parts of nature and certain natural phenomena as spirits or as animated by spirits, and tried to propitiate them and the ghosts of their ancestors by prayers and sacrifices. Convinced that these spirits and ghosts could help them, or do them harm, as they chose, they contrived to win their good graces, praying for happiness, imploring them to avert evil, and showing their gratitude for received benefits by their offerings.

The chief deities worshipped during the *Chou* period were:—

Heaven and its parts:—the *Sun*, the *Moon*, and the *Stars*. Among the latter the *Five Planets* take the first place, but the 28 *Solar Mansions* and other constellations, such as the *Dipper* and the *Stars of Longevity* were likewise adored.

Earth and its parts, *Mountains* and *Rivers*, the *Soil*, and the *Grain* growing on it, and some of its phenomena:—*Earth-quakes*, *Water* (Inundations), and *Droughts*.

Meteorological phenomena:—*Wind* and *Rain*, *Heat* and *Cold*, *Thunder* and *Lightning*.

The *Four Seasons* and the *Four Quarters*.

The Five Parts of the House:—The *Gate*, the *Door*, the *Wall*, the *Hearth*, and the *Court*.

Deified Heaven was often looked upon as an emperor, the Emperor on High or the Supreme Ruler, and so were the Planets, called the Blue, Red, Yellow, White, and Black Emperors. The other stars and constellations were their officials. All these deities have, as a rule, no distinct personality, and still quite clearly show the traces of their origin. The "Prince of the Wind," the "Master of Rain," the "Thunderer," the "Door God," and the "Spirit of the Hearth" or "Kitchen God" were perhaps more than the others apprehended as personal gods.

The Spirits of the *Soil* and *Grain* were at the outset probably not different from the other spirits animating nature, but according to very old traditions two persons:—*Kou Lung* and *Ch'i* have after their deaths been deified and raised to the rank of tutelary genii of the land and grain. These apotheoses of men after their death became more frequent in later ages. Under the *Ch'in* dynasty *Chih Yu*, a legendary personage renowned for his military exploits, was worshipped as *War God*. The three sons of the mythical emperor *Chuan Hsü* after their death became *Water Spirits* and *Spirits of Epidemics*, and a woman, who had died in childbed, and whose ghost had appeared to somebody after her decease, was made *Princess of Demons* under the *Han* dynasty.

Here we have ancestral worship. Every family used to revere the ghosts of its deceased ancestors, but only in such exceptional cases as those quoted above did these ghosts later on become national gods.

The cult of the afore-mentioned deities was continued during the *Han* epoch, and with some few alterations has gone on up to the present day. It is the State religion of China, sanctioned by Government, and practised by the Son of Heaven and his highest officials. Buddhism and Taoism are only tolerated. Confucianism

is no religion, but the official moral system, which completely agrees with the cult of nature.

The *sacrifices* to the spirits of nature were in ancient times performed by the Emperor, the Feudal Princes, and the officials, acting as high-priests for their people. The people used to sacrifice only to their own ancestors and to the Spirits of the Door or the Hearth. The oblations were burnt-offerings of animals and libations of wine. There was no clergy to mediate between the gods and the people. These rules were less strictly observed during the *Han* epoch, when occasionally priests sacrificed in the place of the Emperor, and even priestesses were allowed to make offerings in their temples. In out-of-the-way places, where no officials were near, the people could themselves worship the gods, whose service else was incumbent upon the magistrates (cf. Chap. XII, XIII and *Shi-chi* chap. 27-28).

Wang Ch'ung asserts that most of these sacrifices are superfluous, because the deities thus honoured are merely parts of others, to which offerings are made likewise. The Sun, the Moon, and the Stars are parts of Heaven. They must participate in the oblations offered to Heaven, why then give them special sacrifices to boot? With Mountains and Rivers, the Soil and Grain, which are the constituent parts of Earth, it is the same. Would any reasonable person, irrespective of his usual meals, specially feed his limbs? (Chap. XII.)

Moreover, spirits and ghosts cannot enjoy the sacrifices, for there are none, at least not personal beings, as people seem to imagine (Chap. XIV). If they were air, they could not eat nor smell, and if they had a body, it would be so enormous, that men could never satisfy their appetite. How should they feed the Earth or even a Mountain or a River? (*cod.* and Chap. XII.) Being formed of the shapeless fluid, ghosts and spirits can neither feel nor act, consequently they cannot do anything for man nor against him. Ergo by sacrifices he does not obtain his end, divine protection (Chap. XII). Therefore sacrifices can be nothing more than symbolical acts, showing the gratitude and the affection of the sacrificer. He is thankful for all the kindness he has received from Heaven and Earth, and from his parents and forefathers (*cod.*). Sacrifices are manifestations of the piety of him, who offers them, but their omission cannot have any evil consequence.

Exorcism is the correlate of prayers and sacrifices. The ancient Chinese used to practise it particularly with the Spirit of Sickness, whom they expelled. *Wang Ch'ung* thinks it as useless as

sacrifices, for, says he, provided the spirits are mist and vapours, they cannot do any harm, should they really exist, however, then they would indubitably not allow themselves to be driven off. They would not only offer resistance, but also resent the affront, and take their revenge upon the exorcist (Chap. XLIV).

Primitive Chinese religion has not produced a mythology worth speaking of, but a variety of superstitions have clustered around it. Some of them *Wang Ch'ung* brings to our notice. The principle aim of Chinese religion is to obtain happiness and to remove evil. But it does not suffice to worship the spirits, one must also avoid such actions, as might bring down misfortune. In the popular belief there is a certain mystic connection, a sort of harmony between fate and human activity, though one does not see how. When the Yamen officials are very bad, the number of tigers increases so much, that plenty of people are devoured by them. The rapacity of the underlings is believed to cause grubs and insects to eat grain (p. 235, N. 48-49). It is dangerous to extend a building to the west, one must not see women who recently have given birth to a child, and children born in the first or the fifth months should not be brought up, for they will be the cause of their parents death (p. 239, N. 68). Exceptional precautions must be taken in building a new house (p. 240, N. 74).

For most actions in every-day-life the time chosen is of the utmost importance. An unlucky time spoils everything. The Chinese at the Han epoch had not only their *dies fasti* and *nefasti*, but propitious and unpropitious years, months, days, and hours. Special books gave the necessary information. For some actions certain lucky days had to be chosen, for others certain unlucky ones had to be avoided. Special days were assigned for the commencing of a new-building or for funerals. Bathing on certain days, women were sure to become lovely, on others they would become ill-favoured. Moving one's residence one should avoid a collision with the Spirit of the North, *T'ai Sui* (p. 239, N. 70, 72, 73). People neglecting these rules would fall in with malignant spirits, or meet with evil influences. These ideas have come down to our time, and are still cherished by the majority of the Chinese. The calendar published every year by the Board of Astronomy serves them as a guide, noting that which may be safely done on each day, and that which may not. *Wang Ch'ung* has done his best to eradicate these superstitions, showing their unreasonableness and futility, as we see with little success, so deeply are they still rooted in the Chinese mind after nearly two thousand years.

4. Table of Contents of the Lun-hêng.

BOOK I.

1. Chap. I. *Fêng-yü* 逢遇.

This chapter treats of the relation between officers and their sovereign. To be appreciated and successful an official must find the right prince, who understands him and puts him in the right place. One must not make the successful responsible for their success, or the unsuccessful for their failure, because not their talents, but time and circumstances are decisive.

2. Chap. II. *Lei-hai* 累害.

The difficulties and annoyances which people have to endure come from abroad, and are not the result of their own works. Therefore they must not be blamed. Fear and good conduct have no influence on fortune or misfortune. "Fortune is what we obtain without any effort of our own, and misfortune what happens to us without our co-operation." The chief annoyances of officials at the court and in the provinces are slanderous reports of envious persons. Three kinds of calumnies are distinguished. The wise do not feel troubled about this, and lead the life which most suits them.

*3. Chap. III. *Ming-lu* 命祿 (On Destiny and Fortune).

Destiny predetermines the length of man's life, and whether he shall be rich and honourable, or poor and mean. There is no correspondence between human virtue and fate. The wicked and the unintelligent are very often happy, whereas men endowed with the highest faculties and the noblest character perish in misery, as is shown by various examples from history. The knowing, therefore, do not hunt after happiness, but leave everything to Heaven, suffering with equanimity what cannot be avoided, and placidly awaiting their turn. The opinions of several philosophers holding similar views are given.

*4. Chap. IV. *Ch'i-shou* 氣壽 (Long Life and Vital Fluid).

There are two kinds of fate, the one determining the events of life, the other its length. The length of life depends on the

Note:—The chapters marked with an asterisk have been translated.

quantity of the vital fluid received at birth. Accordingly the body waxes strong or weak, and a strong body lives longer than a feeble one. The normal length of human life should be a hundred years. The Classics attest that the wise emperors of the Golden Age:—Yao, Shun, Wên Wang, Wu Wang, and others all lived over hundred years.

Book II.

*5. Chap. I. *Hsing-ou* 幸偶 (On Chance and Luck).

Happiness and misfortune are not the outcome of man's good or bad actions, but chance and luck. Some have good luck, others bad. Good and bad fortune are not distributed in a just way, according to worth, but are mere chance. This is true of man as well as of other beings. Even Sages are often visited with misfortune.

*6. Chap. II. *Ming-yi* 命義 (What is meant by Destiny?).

The school of *Mt T'i* denies the existence of Destiny. *Wang Ch'ung* follows the authority of *Confucius*. There are various kinds of destinies. The length of human life is regulated by the fluid of Heaven, their wealth and honour by the effluence of the stars, with which men are imbued at their birth. *Wang Ch'ung* rejects the distinction of natural, concomitant, and adverse fate, but admits contingencies, chances, and incidents, which may either agree with the original fate and luck, or not. The fate of a State is always stronger than that of individuals.

*7. Chap. III. *Wu-hsing* 無形 (Unfounded Assertions).

At birth man receives the vital fluid from Heaven. This fluid determines the length of his life. There are no means to prolong its duration, as the Taoists pretend. Some examples from history are shown to be untrustworthy. At death everything ends. The vital force disperses, and the body is dissolved.

*8. Chap. IV. *Shuai-hsing* 率性 (The Forming of Characters).

There are naturally good, and there are naturally bad characters, but this difference between the qualities of low and superior men is not fundamental. The original fluid permeating all is the same. It contains the germs of the Five Virtues. Those who are

endowed with copious fluids, become virtuous, those whose fluid is deficient, wicked. But by external influences, human nature can turn from good into bad, and the reverse. Bad people can be improved, and become good by instruction and good example. Therefore the State cannot dispense with instructions and laws.

*9. Chap. V. *Chi-yen* 吉驗 (Auspicious Portents).

Auspicious portents appear, when somebody is destined to something grand by fate, especially, when a new dynasty rises. These manifestations of fate appear either in the person's body, or as lucky signs in nature, or under the form of a halo or a glare. A great variety of instances from ancient times down to the *Han* dynasty are adduced in proof.

BOOK III.

10. Chap. I. *Ou-hui* 偶會.

Fate acts spontaneously. There are no other alien forces at work besides fate. Nobody is able to do anything against it. Human activity is of no consequence.

*11. Chap. II. *Ku-hsiang* 骨相 (On Anthroposcopy).

The heavenly fate becomes visible in the body, and can be foreseen by anthroposcopy. The Classics contain examples. The physiognomists draw their conclusions from the osseous structure and from the lines of the skin. The character can also be seen from the features.

*12. Chap. III. *Ch'u-ping* 初稟 (Heaven's Original Gift).

Destiny comes down upon man already in his embryonic state, not later on during his life. It becomes mind internally and body externally. This law governs all organisms. Heaven never invests virtuous emperors, because it is pleased with them, for this would be in opposition to its principle of spontaneity and inaction. Utterances of the Classics that Heaven was pleased and looked round, etc. are to be taken in a figurative sense. Heaven has no human body and no human qualities. Lucky omens are not sent by Heaven, but appear by chance.

* 13. Chap. IV. *Pên-hsing* 本性 (On Original Nature).

The different theories of Chinese moralists on human nature are discussed. *Shih Tse* holds that human nature is partly good, partly bad, *Mencius* that it is originally good, but can be corrupted, *Sun Tse* that it is originally bad, *Kao Tse* that it is neither good nor bad, and that it all depends on instruction and development, *Lu Chia* that it is predisposed for virtue. *Tung Chung Shu* and *Liu Hsiang* distinguish between natural disposition and natural feelings. *Wang Ch'ung* holds that nature is sometimes good and sometimes bad, but essentially alike, being the fluid of Heaven, and adopts the Confucian distinction of average people, people above, and people below the average. The latter alone can be changed by habit.

* 14. Chap. V. *Wu-shih* 物勢 (The Nature of Things).

Heaven and Earth do not create man and the other things on earth intentionally. They all grow of themselves. Had Heaven produced all creatures on purpose, it would have taught them mutual love, whereas now one destroys the other. Some have explained this struggle for existence by the hypothesis that all creatures are filled with the fluid of the Five Elements, which fight together and overcome one another. *Wang Ch'ung* controverts this view and the symbolism connected therewith.

* 15. Chap. VI. *Chi-kuai* 奇怪 (Miracles).

Wang Ch'ung proves by analogies that the supernatural births reported of several old legendary rulers, who are said to have been procreated by dragons or a special fluid of Heaven, are impossible. The Spirit of Heaven would not consort with a woman, for only beings of the same species pair. Saints and Sages are born like other people from their parents.

BOOK IV.

16. Chap. I. *Shu-hsü* 書虛.

The chapter contains a refutation of a series of wrong statements in ancient books. The assertion that *Shun* and *Yü* died in the South is shown to be erroneous. *Wang Ch'ung* explodes the idea that the "Bore" at *Hang-chou* is caused by the angry spirit of *Wu Tse Hsü*, who was thrown into the *Ch'ien-t'ang River*, and remarks that the tide follows the phases of the moon. (Bk. IV, p. 5v.)

17. Chap. II. *Pien-hsü* 變虛.

Wang Ch'ung points out that many reports in ancient literature concerning extraordinary phenomena, not in harmony with the laws of nature, are fictitious and unreliable, *e. g.* the story that touched by the virtue of Duke *Ching* of *Sung*, the planet Mars shifted its place, that Heaven rewarded the Duke with 21 extra years, or that the great Diviner of *Ch'i* caused an earthquake.

BOOK V.

18. Chap. I. *Yi-hsü* 異虛.

The impossibility of some miracles and supernatural events is demonstrated, which have been handed down in ancient works, and are universally believed by the people and the literati, *e. g.* the birth of *Pao Sse* from the saliva of dragons.

19. Chap. II. *Kan-hsü* 感虛.

Wang Ch'ung contests that nature can be moved by man and deviate from its course. Various old legends are critically tested:— the alleged appearance of ten suns in *Yao's* time, the report that the sun went back in his course, the wonders which happened during the captivity of *Tsou Yen* and *Tan*, Prince of *Yen*.

The tenor of the last four chapters all treating of unfounded assertions or figments "*hsü*" is very similar.

BOOK VI.

*20. Chap. I. *Fu-hsü* 福虛 (Wrong Notions about Happiness).

Happiness is not given by Heaven as a reward for good actions, as the general belief is. The *Méhist* theory that the spirits protect and help the virtuous is controverted by facts. *Wang Ch'ung* shows how several cases, adduced as instances of how Heaven recompensed the virtuous are illusive, and that fate is capricious and unjust.

*21. Chap. II. *Huo-hsü* 禍虛 (Wrong Notions on Unhappiness).

The common belief that Heaven and Earth and the spirits punish the wicked and visit them with misfortune, is erroneous, as shown by examples of virtuous men, who were unlucky, and of wicked, who flourished. All this is the result of chance and luck, fate and time.

*22. Chap. III. *Lung-hsü* 龍虛 (On Dragons).

The dragon is not a spirit, but has a body and lives in pools. It is not fetched by Heaven during a thunderstorm, as people believe. The different views about its shape are given:—It is represented as a snake with a horse's head, as a flying creature, as a reptile that can be mounted, and like earthworms and ants. In ancient times dragons were reared and eaten. The dragon rides on the clouds during the tempest, there being a certain sympathy between the dragon and clouds. It can expand and contract its body, and make itself invisible.

*23. Chap. IV. *Lei-hsü* 雷虛 (On Thunder and Lightning).

Thunder is not the expression of Heaven's anger. As a spirit it could not give a sound, nor could it kill a man with its breath. It does not laugh either. Very often the innocent are struck by lightning, and monsters like the Empress *Lü Hou* are spared. The pictorial representations of thunder as united drums, or as the thunderer *Lei Kung*, are misleading. Thunder is fire or hot air, the solar fluid *Yang* exploding in its conflict with the *Yin* fluid, lightning being the shooting forth of the air. Five arguments are given, why thunder must be fire.

BOOK VII.

*24. Chap. I. *Tao-hsü* 道虛 (Taoist Untruths).

Man dies and can become immortal. The Taoist stories of *Huang Ti* and *Huai Nan Tse's* ascension to heaven, of the flying genius met by *Lu Ao*, and of *Hsiang Man Tse's* travel to the moon are inventions. The magicians do not possess the powers ascribed to them. The Taoist theory of prolonging life by quietism and dispassionateness, by regulating one's breath, and using medicines is untenable.

*25. Chap. II. *Yü-tsêng* 語增 (Exaggerations).

Wang Chung points out a number of historical exaggerations e. g. that the *embonpoint* of *Chieh* and *Chou* was over a foot, that *Chou* had a wine-lake, from which 3,000 persons sucked like cattle, that *Wên Wang* could drink 3,000 bumpers of wine, and *Confucius* 100 gallons, and some mis-statements concerning the simplicity of *Yao* and *Shun*, and the cruelty of *Shih Huang Ti*, and tries to reduce them to the proper limits.

BOOK VIII.

*26. Chap. I. *Ju-tsêng* 儒增 (Exaggerations of the Literati).

Wang Ch'ung goes on to criticise some old traditions:—on the abolition of punishments under *Yao* and *Shun*, on the wonderful shooting of *Yang Yu Chi* and *Hsiung Ch'ü Tse*, on the skill of *Lu Pan*, on *Ching K'o's* attempt upon *Shih Huang Ti's* life, on the miracles connected with the Nine Tripods of the *Chou* dynasty, etc.

27. Chap. II. *Yi-tsêng* 藝增.

People are fond of the marvellous and of exaggerations, in witness whereof passages are quoted from the *Shaking*, the *Shiking*, the *Yiking*, the *Lun-yü*, and the *Ch'un-ch'iu*.

BOOK IX.

*28. Chap. I. *Wên K'ung* 問孔 (Criticisms on *Confucius*).

The Confucianists do not dare to criticise the Sages, although the words of the Sages are not always true and often contradictory. It is also, because they do not understand the difficult passages, and only repeat what the commentators have said. *Wang Ch'ung* vindicates the right to criticise even *Confucius*. Such criticisms are neither immoral nor irrational. They help to bring out the meaning, and lead to greater clearness. *Wang Ch'ung* then takes up a number of passages from the *Analecfs* for discussion, in which he discovers contradictions or other flaws, but does not criticise the system of *Confucius* or his theories in general.

BOOK X.

*29. Chap. I. *Fei Han* 非韓 (Strictures on *Han Fei Tse*).

Han Fei Tse solely relies on rewards and punishments to govern a State. In his system there is no room for the cultivation of virtue. He despises the literati as useless, and thinks the world to be so depraved and mean, that nothing but penal law can keep it in check. *Wang Ch'ung* shows by some examples taken from *Han Fei Tse's* work that this theory is wrong. Men of letters are as useful to the State as agriculturists, warriors, and officials, for they cultivate virtue, preserve the true principles, and benefit the State by the good example they set to the other classes.

*30. Chap. II. *T'se Méng* 刺孟 (Censures on *Mencius*).

Wang Ch'ung singles out such utterances of *Mencius*, in which according to his view his reasoning is defective, or which are conflicting with other dicta of the philosopher.

BOOK XI.

*31. Chap. I. *T'an-t'ien* 談天 (On Heaven).

The old legend of the collapse of Heaven, which was repaired by *Nā Wa*, when *Kung Kung* had knocked with his head against the "Pillar of Heaven," is controverted, as is *Tsou Yen's* theory of the existence of Nine Continents. Heaven is not merely air, but has a body, and the earth is a square measuring 100,000 Li in either direction.

*32. Chap. II. *Shuo-jih* 說日 (On the Sun).

A variety of astronomical questions are touched. *Wang Ch'ung* opposes the view that the sun disappears in darkness during the night, that the length or shortness of the days is caused by the *Yin* and the *Yang*, that the sun rises from *Fu-sung* and sets in *Hsi-lin*, that at *Yao's* time ten suns appeared, that there is a raven in the sun, and a hare and a toad in the moon. Heaven is not high in the south and depressed in the north, nor like a reclining umbrella, nor does it enter into or revolve in the earth. Heaven is level like earth, and the world lying in the south-east. The sun at noon is nearer than in the morning or in the evening. *Wang Ch'ung* further speaks on the rotation of the sky, the sun, and the moon, on the substance of the sun and the moon, on their shape, the cause of the eclipses, meteors, and meteorological phenomena.

33. Chap. III. *Ta-ning* 答佞.

On the cunning and artful.

BOOK XII.

34. Chap. I. *Ch'eng-t'sai* 程材.

The difference between scholars and officials is pointed out. *Wang Ch'ung* stands up for the former, and places them higher than the officials, because they are of greater importance to the State. The people however think more of the officials.

35. Chap. II. *Liang-chih* 量知.

The same subject as treated in the preceding chapter.

36. Chap. III. *Hsieh-tuan* 謝短.

Men of letters as well as officials have their shortcomings. The former are interested in antiquity only, and neglect the present, the *Ch'in* and *Han* time. They only know the Classics, but even many questions concerning the age and the origin of the Classics they cannot answer. The officials know their business, but often cannot say, why they do a thing, since they do not possess the necessary historical knowledge.

BOOK XIII.

37. Chap. I. *Hsiao-li* 効力.

The chapter treats of the faculties of the scholars and the officials, and of their energy and perseverance displayed in different departments.

38. Chap. II. *Pieh-t'ung* 別通.

There is the same difference between the learned and the uncultivated as between the rich and the poor. Learning is a power and more important than wealth.

39. Chap. III. *Ch'ao-chi* 超奇.

There are various degrees of learning. Some remarks are made on the works of several scholars, *e.g.* the philosopher *Yang Tse Yün* and the two historians *Pan*.

BOOK XIV.

40. Chap. I. *Chuang-liu* 狀留.

Scholars do not strive for office. As for practical success they are outrivalled by the officials, who are men of business.

*41. Chap. II. *Han-wén* 寒溫 (On Heat and Cold).

Wang Ch'ung contests the assertion of the phenomenologists that there is a correspondence between heat and cold and the joy and anger of the sovereign. He points out that the South is the seat of heat, and the North of cold. Moreover the temperature depends on the four seasons and the 24 time-periods.

*42. Chap. III. *Ch'ien-kao* 謹告 (On Reprimands).

The *savants* hold that Heaven reprimands a sovereign whose administration is bad, visiting him with calamities. First he causes extraordinary events. If the sovereign does not change then, he sends down misfortunes upon his people, and at last he punishes his own person. Heaven is represented like a prince governing his people. These heavenly punishments would be at variance with Heaven's virtue, which consists in spontaneity and inaction. Heaven does not act itself, it acts through man, and speaks through the mouths of the Sages, in whose hearts is ingrafted its virtue. The utterances of the Classics ascribing human qualities to Heaven are only intended to give more weight to those teachings, and to frighten the wicked and the unintelligent.

BOOK XV.

*43. Chap. I. *Pien-tung* 變動 (Phenomenal Changes).

Heaven influences things, but is not affected by them. All creatures being filled with the heavenly fluid, Heaven is the master, and not the servant. The *Yang* and the *Yin* move things, but are not moved. The deeds and the prayers of a tiny creature like man cannot impress the mighty fluid of Heaven, and the sobs of thousands of people cannot touch it. Heaven is too far, and its fluid shapeless without beginning or end. It never sets the laws of nature aside for man's sake.

44. Chap. II. *Chao-chih* 招致.

(This chapter has been lost.)

45. Chap. III. *Ming-yü* 明雩.

The rain sacrifice, which during the *Ch'un-ch'iu* period was performed at times of drought, forms the subject of this essay. People use to pray for rain and happiness, as they implore the spirits to avert sickness and other evils. Some believe that rain is caused by the stars, others that it depends on the government of a State, others again that it comes from the mountains. The last opinion is shared by *Wang Ch'ung*.

46. Chap. IV. *Shun-ku* 順鼓.

The chapter treats of the religious ceremonies performed to avert inundations, in which the beating of drums is very important.

BOOK XVI.

47. Chap. I. *Luan-lung* 亂龍.

As a means to attract the rain by the sympathetic action of similar fluids *Tung Chung Shu* had put up a clay dragon. *Wang Ch'ung* attempts to demonstrate the efficacy of this procedure by 15 arguments and 4 analogies.

48. Chap. II. *Tsao-hu* 遭虎.

Wang Ch'ung controverts the popular belief that, when men are devoured by tigers, it is the wickedness of secretaries and minor officials which causes these disasters.

49. Chap. III. *Shang-ch'ung* 商虫.

The common belief that the eating of the grain by insects is a consequence of the covetousness of the yamen underlings is shown to be futile.

* 50. Chap. IV. *Chiang-jui* 講瑞 (Arguments on Ominous Creatures).

Wang Ch'ung denies that the literati would be able to recognise a phoenix or a unicorn, should they appear, nor would they know a sage either. The phoenix and the unicorn are regarded as holy animals and as lucky auguries. The old traditions about their appearance at various times and their shape, which are very conflicting, are discussed. *Wang Ch'ung* holds that these animals do not only appear at the time of universal peace, that as ominous creatures they are born of a propitious fluid, and do not belong to a certain species, but may grow from dissimilar parents of a common species of animals.

BOOK XVII.

51. Chap. I. *Chih-jui* 指瑞.

The discussion on the phoenix and the unicorn is continued. *Wang Ch'ung* impugns the opinion that these animals are not born in China, but come from abroad, when there is a wise emperor. They grow in China, even, when there is no sage.

52. Chap. II. *Shih-ying* 是應.

This chapter treats of the various lucky omens of the Golden Age:—the purple boletus, the wine springs, the sweet dew, the *Ching* star, the monthly plant, the phoenix, the unicorn, and of some other fabulous animals.

53. Chap. III. *Chih-ch'i* 治期.

The praise of antiquity, its high virtue and happiness is unfounded. There is nothing but fate. Human activity is powerless.

BOOK XVIII.

*54. Chap. I. *Tse-jan* 自然 (Spontaneity).

Heaven emits its generating fluid spontaneously, not on purpose. It has no desires, no knowledge, and does not act. These qualities require organs:—a mouth, eyes, hands, etc., which it does not possess. Its body must be either like that of Earth, or air. Heaven's fluid is placid, desireless, and unbusied. This spontaneity is a Taoist theory, but they did not sufficiently substantiate it. Only Sages resembling Heaven can be quite spontaneous and inactive, others must act, and can be instructed. Originally men lived in a happy state of ignorance. Customs, laws, in short culture is already a decline of virtue.

55. Chap. II. *Kan-lei* 感類.

Natural calamities and unlucky events are not the upshot of human guilt, as a thunderstorm is not a manifestation of Heaven's anger.

*56. Chap. III. *Ch'i-shih* 齊世 (The Equality of the Ages).

People of old were not better, nor stronger, taller or longer lived than at present. Heaven and Earth have remained the same, and their creatures likewise. There is a periodical alternation of prosperity and decline in all the ages. The present time is not inferior to antiquity, but the literati extol the past and disparage the present. Even sages like *Confucius* would not find favour with them, if they happened to live now. And yet the *Han* dynasty is quite equal to the famous old dynasties.

BOOK XIX.

57. Chap. I. *Hsüan Han* 宣漢.

The scholars hold that in olden days there has been a Golden Age, which is passed and does not come back owing to the badness of the times. *Wang Ch'ung* stands up for his own time, the *Han* epoch. He enumerates the lucky portents observed under the *Han* emperors, and refers to the great achievements of the *Han* dynasty in the way of colonising and civilising savage countries.

58. Chap. II. *Hui-kuo* 恢國.

Wang Ch'ung gives to the *Han* dynasty the preference over all the others, and again discourses on the lucky auguries marking its reign.

59. Chap. III. *Yen-fu* 驗符.

The discovery of gold under the *Han* dynasty, and of purple boletus, the sweet-dew-fall in several districts, and the arrival of dragons and phoenixes are put forward as so many proofs of the excellence of the *Han* dynasty.

BOOK XX.

60. Chap. I. *Hsü-sung* 須頌.

This chapter is a variation of the two preceding.

61. Chap. II. *Yi-wên* 佚文.

The subject of this treatise is purely literary. It discusses the discovery of the Classics in the house of *Confucius*, the Burning of the Books under *Ch'in Shih Huang Ti*, and the literature of the *Han* epoch, of which several authors are mentioned.

*62. Chap. III. *Lun-sse* 論死 (On Death).

Man is a creature. Since other creatures do not become ghosts after death, man cannot become a ghost either. If all the millions that have lived, became spirits, there would not be sufficient room for all the spirits in the world. The dead never give any sign of their existence, therefore they cannot exist any more. The vital fluid forming the soul disperses at death, how could it

become a ghost. A spirit is diffuse and formless. Before its birth the soul forms part of the primogenial fluid, which is unconscious. When at death it reverts thereto, it becomes unconscious again. The soul requires the body to become conscious and to act. If sleep causes unconsciousness, and if a disease disorganises the mind, death must do the same in a still higher degree.

BOOK XXI.

* 63. Chap. I. *Sse-wei* 死偽 (False Reports about the Dead).

A number of ghost stories are quoted from the *Tso-chuan* and other ancient works, where discontented spirits are reported to have taken their revenge upon, and killed their enemies. *Wang Ch'ung* either rejects these stories as inventions, or tries to explain them in a natural way.

BOOK XXII.

* 64. Chap. I. *Chi-yao* 紀妖 (Spook Stories).

Several spook and ghost stories recorded in the *Shi-chi* and the *Tso-chuan* are analysed. *Wang Ch'ung* explains them in accordance with his theory on the spontaneity of Heaven, and on the nature of apparitions and portents.

* 65. Chap. II. *Ting-kuei* 訂鬼 (All about Ghosts).

Wang Ch'ung sets forth the different opinions on the nature of ghosts, propounded at his time. Some hold that ghosts are visions of sick people, or the fluid of sickness. Others regard them as the stellar fluid, or as the essence of old creatures, or as the spirits of cyclical signs. After an excursion on the demons, devils, and goblins mentioned in ancient books, *Wang Ch'ung* gives his own views, according to which ghosts are apparitions and phantoms foreboding evil, which have assumed human form, but are only semblances and disembodied. They consist of the solar fluid, the *Yang*, are therefore red, burning, and to a certain extent poisonous.

BOOK XXIII.

* 66. Chap. I. *Yen-tu* 言毒 (On Poison).

Animal and vegetable poison is the hot air of the sun. All beings filled with the solar fluid contain some poison. Snakes, scorpions, and some plants have plenty of it. Ghosts, which consist

of the pure solar fluid, are burning poison, which eventually kills. There is poison in some diseases, in a sun-stroke for instance and in lumbago. *Wang Ch'ung* discovers real poison in speech, in beauty, and in several tastes, which only metaphorically might be called poisonous, and mixes up the subject still more by improper symbolism.

67. Chap. II. *Po-tsang* 薄葬.

This chapter is directed against the extravagance in funerals, on the score that the dead have no benefit from it.

68. Chap. III. *Sse-wei* 四諱.

There is a popular belief that four things are dangerous and bring misfortune *viz.* to enlarge a house at the west side, to allow a banished man to ascend a tumulus, the intercourse with women, during the first month after they have given birth to a child, and the rearing of children born in the 1st and the 5th months, who will cause the deaths of their parents. *Wang Ch'ung* combats these superstitions.

69. Chap. IV. *Lan-shih* 諫時.

Wang Ch'ung discourses on the common belief that in building one must pay attention to an unpropitious time, which may be warded off by amulets. He further speaks of the spirits of the year, the months, etc.

BOOK XXIV.

70. Chap. I. *Chi-jih* 讖日.

Some more superstitions concerning unlucky years, months, and days, which must be shunned to avoid misfortunes, are investigated. For many actions the election of a proper time is deemed to be of great importance, *e. g.* for a funeral, or for commencing a building. Bathing on certain days, women become beautiful; bathing on others makes their hair turn white. On the day of *T'sang Hsieh's* death, who invented writing, one must not study calligraphy, and on the day of the downfall of the *Yin* and *Hsia* dynasties one does not make music.

*71. Chap. II. *Pu-shih* 卜筮 (On Divination).

People often neglect virtue and only rely on divination. They imagine that by means of tortoise shells and milfoil they

can interrogate Heaven and Earth about the future, and that they reply by the signs of the shells and the straws. *Wang Ch'ung* shows that such an opinion is erroneous, but, whereas *Han Fei Tse* condemns divination altogether, he upholds this science. In his idea visions, signs, and omens are true by all means, only they are very often misunderstood or misinterpreted by the diviners. The lucky will meet with good omens, which, however, are not the response of Heaven, but happen by chance.

*72. Chap. III. *Pien-sui* 辨祟 (Criticisms on Noxious Influences).

Most people are under the delusion that by disregarding an unpropitious time *viz.* years, months, and days of dread, they will have to suffer from noxious influences, falling in with evil spirits, which work disaster. This is an error, as shown by experience, but horoscopists and seers are silent on all cases contradicting their theory. A vast literature has sprung up on this subject, and the princes dare not take any important step in life, any more than their people, without reference to it.

73. Chap. IV. *Nan-sui* 難歲.

Wang Ch'ung impugns the view that by moving one's residence one may come into collision with the Spirit of the North Point, *Nan Sui*, which would be disastrous.

BOOK XXV.

74. Chap. I. *Ch'i-shu* 詰術.

The chapter treats of the precautions which used to be taken in building houses, special attention being paid to the family name, the number of the house, the situation, etc.

*75. Chap. II. *Chieh-ch'u* 解除 (On Exorcism).

By exorcism malignant spirits are expelled after having been feasted. Exorcism and conjurations are of no use, for either would the ghosts not yield to the force employed against them, and resent the affront, or, if they are like mist and clouds, their expulsion would be useless. In ancient times, sickness was expelled in this way. The propitiation of the Spirit of Earth, after having dug up the ground, is also useless, for Earth does not hear man nor understand his speech. All depends upon man, not on ghosts.

*76. Chap. III. *Sse-yi* 祀義 (Sacrifices to the Departed).

Sacrifices are merely manifestations of the feelings of love and gratitude, which the living cherish towards ghosts and spirits. The latter cannot enjoy the sacrifices, which are presented to them, because having no body, they are devoid of knowledge and cannot eat or drink. If Heaven and Earth could eat or drink, they would require such enormous quantities of food, that man could never appease their hunger. *Wang Ch'ung* treats of the nature of ghosts, and refers to the sacrifices to Heaven and Earth, to the House, to the Gods of Wind, Rain, and Thunder, to the Sun, the Moon, and the Stars, and to the Ancestors.

*77. Chap. IV. *Chi-yi* 祭意 (Sacrifices).

The various old sacrifices are described, those to Heaven and Earth, to the Mountains and Rivers, to the Spirits of the Land and Grain, to the Six Superior Powers, to the Seasons, Heat and Cold, Water and Drought, the Rain Sacrifice, those to the Four Cardinal Points, to the Sun, the Moon, and the Stars, the Five Genii of the House, and to the Ancestors. All these sacrifices saving the last were State sacrifices and reserved for the emperor, the feudal princes, and their officials. They are thank-offerings for kindness received. There are no spirits present to enjoy them, nor can they bestow happiness on the sacrificers, or visit with misfortune those who neglect them. Therefore sacrifices are a beautiful custom, but of no great consequence.

BOOK XXVI.

78. Chap. I. *Shih-chih* 實知.

Saints and Sages are credited with an extraordinary knowledge. They need not learn or study, for they are cognisant of everything intuitively, and know the past as well as the future. This is a fallacy. There are no supernatural faculties, and even those of the Sages follow the natural laws.

79. Chap. II. *Chih-shih* 知實.

Confucius was not prescient and not a prophet, as has been asserted. 16 examples are given, all showing his inability to foreknow the future.

BOOK XXVII.

80. Chap. I. *Ting-hsien* 定賢.

The nature of the Worthies is defined. Examples are adduced of what they are not. No exceptional talents are required, but a certain amount of intelligence and honesty. Worthies belong to the same class as Saints or Sages, but are somewhat inferior.

BOOK XXVIII.

*81. Chap. I. *Chêng-shuo* 正說 (Statements Corrected).

This chapter contains critical remarks on the composition and the history of the *Shuking*, the *Shiking*, the *Ch'un-ch'iu*, the *Yiking*, the *Liki*, and the *Analects*. The meaning of the dynastic names of *T'ang*, *Yü*, the *Hsia*, *Yin*, and *Chou* dynasties is explained, and some hints as to how the Canons are to be interpreted are added.

82. Chap. II. *Shu-chieh* 書解.

The chapter deals with learning and erudition, with literary composition, and with the various kinds of men of letters.

BOOK XXIX.

*83. Chap. I. *An-shu* 案書 (Critical Remarks on Various Books).

Wang Ch'ung criticises the famous authors of his time and their works, beginning with some writers of the *Chou* epoch. He finds fault with *Mé Ti*, the sophist *Kung Sun Lung*, and the speculative philosopher *Tsou Yen*, and commends *Tso Ch'iu Ming*, the author of the *Tso-chuan* and the *Kuo-yü*. He speaks with great respect of the historians *Sse Ma Ch'ien* and *Pan Ku*, the philosopher *Yang Tse Yün*, and *Liu Hsiang*, and in the highest terms of *Lu Chia*, who published the *Ch'un-ch'iu-fan-lu*, and of *Huan Chün Shan* and *Huan K'uan*, the authors of the *Hsin-lun* and the *Yen-t'ieh-lun*.

*84. Chap. II. *Tui-tso* 對作 (Replies in Self-Defence).

Wang Ch'ung gives the reasons, why he wrote his principal works, the *Lun-hêng* and the *Chêng-wu*, a treatise on government. In the *Lun-hêng* he wishes to explain common errors, to point out

the exaggerations and inventions in literature, and thus deliver mankind of its prejudices. The *Lun-hêng* weighs the words and holds up a balance for truth and falsehood. *Wang Ch'ung* shows the advantage which might be derived from different chapters, and meets the objections which his opponents would perhaps raise.

Book XXX.

*85. Chap. I. *Tse-chi* 自紀 (Autobiography).

Wang Ch'ung is a native of *Shang-yü-hsien* in *Chekiang*. His family originally lived in *Chihli*. He was born in A.D. 27, and already as a boy was very fond of study. In his official career he was not very successful. The highest post which he held about A.D. 86 was that of a sub-prefect. The equanimity of a philosopher helped him over many disappointments. His ideal was to possess an extensive knowledge, a keen intellect, and a noble mind. Besides his chief work the *Lun-hêng*, he wrote 12 chapters on common morals in a plain and easy style, and a treatise "*Macrobiotics*" in A.D. 91. He defends the style, the voluminousness, and the contents of the *Lun-hêng* against the attacks directed against it.

CHAPTER I.

Autobiography (*Tse-chi*).

Wang Ch'ung is a native of *Shang-yü-hsien*¹ in *K'uei-chi*². His style is *Chung Jen*. His family hails from *Yuan-ch'êng*³ in the *Wei*⁴ circuit. One of his clan, *Sun-yi*, served his whole life as a soldier, and distinguished himself so much, that he was appointed warden of the southern part of *K'uei-chi*, but, when one year a disturbance broke out, which disorganised the State, he continued to reside there, and became a farmer and cultivator of mulberry-trees.

His great grand-father was very bold and violent, and, when in a passion, cared for nobody. In a year of dearth he behaved like a ruffian, and wounded and killed people. Those whom he had wronged, and who were waiting for an opportunity to wreak their vengeance, were very numerous. As in *K'uei-chi* revolts were of constant occurrence, and there was danger that his enemies would seize upon him, the grand-father *Fan* removed his family and his household from *K'uei-chi*, and settled in *Ch'ien-t'ang-hsien*,⁵ where he lived as a merchant. He had two sons, the elder was called *Mêng*, the younger *Sung*. *Sung* is the father of *Wang Ch'ung*.

The grand-father had a violent temper, which in his sons, *Mêng* and *Sung*, became so intense, that many people in *Ch'ien-t'ang* had to suffer from their vehemence. At last they became involved again in a feud with *Ting Po* and other influential families, in consequence of which they emigrated with their families to *Shang-yü*.

In the third year of *Chien-wu*,⁶ *Wang Ch'ung* was born. When playing with his companions, he disliked all frivolous games. His comrades would entrap birds, catch cicadas, play for money, and gambol on stilts. *Wang Ch'ung* alone declined to take part in their games to the great amazement of his father.

¹ In *Shao-hsing-fu* (*Chekiang*).

² Under the *Han* dynasty *K'uei-chi* comprises *Chekiang*, the South of *Anhui*, and the North of *Fukien*.

³ In *Ta-ming-fu* (*Chili*).

⁴ A circuit comprising parts of *Chili* and *Honan*.

⁵ In the *Hang-chow* prefecture of *Chekiang*.

⁶ 27 A.D.

At the age of six, he received his first instruction, and learned to behave with politeness, honesty, benevolence, obedience, propriety, and reverence. He was grave, earnest, and very quiet, and had the will of a great man. His father never flogged him, his mother never gave him a harsh word, and the neighbours never scolded him. When he was eight years old, he went to school. There were over one hundred small boys in this school. As a punishment for faults committed they used to be stripped, or were whipped for bad writing. *Wang Ch'ung* made daily progress, and never committed any offence.

When he could write sentences, his teacher explained to him the *Analects* and the *Shuking*, of which he daily read a thousand characters. When he knew the Classics, and his virtue had thus been developed, he left his teacher, and devoted his private studies to writing and composing so, that every one was astonished, and the extent of his reading widened day by day. But he did not make bad use of his talents, and though he possessed great dialectical skill, he was not fond of disputations. Unless he found the proper audience, he did not speak the whole day. His speech was quaint and not like that of others, but those who listened to him to the end, agreed with him. Such were also the productions of his pen, and so were his conduct, and his behaviour towards his superiors.

In a district he rose to the rank of a secretary, and held the same office in the department of a military governor. In a prefecture he was one of the five chief secretaries,¹ and in a department he was appointed assistant-magistrate. He did not strive for fame, and did not regulate his conduct in accordance with his personal profits. He always spoke of people's merits and seldom of their faults. Those who had not yet got on in their career, were specially recommended by him, and he exposed only the faults of those who had secured a position. When he thought anything wrong, he did not praise it, and when a fault was not done away with, he did not again condemn the man. He could pardon the great faults of a man, and also pitied his minor mistakes. His desire was to be unimpeachable himself, but he did not wish to shine. He endeavoured to base his claims on recognition upon his actions, and was ashamed to presume upon his talents.

¹ A prefecture or a circuit—of which there were 36 during the *Han* epoch—was divided into 5 regions:—the centre and four quarters. Each region was superintended by a chief secretary of the prefect, who had the jurisdiction over his region.

In public meetings he did not speak, unless he was asked, and in the presence of princes and generals he only replied, when he was addressed. In the country he attempted to follow the example of *Chū Po Yü*,¹ and in the court he wished to imitate *Shih Tse Yü*.²

When insulted, he did not white-wash himself, and, when in his career he was not promoted, he did not feel grieved. Although he was poor and had not an acre to dwell upon, his mind was freer than that of kings and dukes, and though he had no emoluments counted by pecks and piculs, he felt, as if he had ten thousand *chung*³ to live upon. Obtaining an appointment, he was not overjoyed, and losing it, he did not feel distressed. He enjoyed a tranquil happiness, but his desires did not run riot, and though he was living in a state of poverty, his energy was not broken. The study of ancient literature was his debauchery, and strange stories his relish. In the current books and common sayings he found much, in which he could not acquiesce. A recluse in his solitary retirement, he tried to find truth and falsehood.

Wang Ch'ung had a pure and sterling character. He made friends wherever he went, but did not contract these friendships carelessly. The position of his friends might be ever so low, and in years they might be ever so young, provided only that they rose above common-place mediocrity, he would seek their friendship. He had a great admiration for superior men, and liked to associate with distinguished people, but would not lightly become intimate with men of common gifts. In case these latter slandered him for a slight fault or any insignificant mistake, he would not clear himself of these accusations, nor did he bear any grudge against them.

¹ A disciple of *Confucius*, whom the master esteemed very much.

² *Shih Tse Yü* = *Shih Yü*, a high officer in *Wei*. When Duke *Ling* of *Wei* (533-492) did not employ *Chū Po Yü*, *Shih Tse Yü* remonstrated with the duke, but in vain. Soon afterwards he fell sick. Feeling his end coming, he told his son to place his corpse under the window, without performing the usual funeral rites, because he did not deserve them, not having been able to convince the duke of what was right. When the duke paid his condolence, the son informed him of what his father had said. The duke repented, and then appointed *Chū Po Yü*. When *Confucius* heard of this, he exclaimed:—"How upright was *Shih Tse Yü*, who still as a corpse admonished his sovereign." *Chū Po Yü* was of a different turn of mind. *Confucius* said of him that, when bad government prevailed, he could roll his principles up, and keep them in his breast. (*Analekts* XV, 6.)

³ One *chung* = 4 pecks.

Some one might ask, why a man of remarkable gifts and extraordinary literary talent should not defend himself against false incriminations. *Yang Shêng* and others were foul-mouthed and glib-tongued; but *Tsou Yang* vindicated himself and came out of jail again.¹ When a man's conduct is perfect, people should not attempt to find flaws in it, and when somebody exerts himself to come to the front, they should not keep him down.

I reply that none but the pure remark dust, and none but the exalted perceive dangers. Only those living in abundance, feel restraints, and those in opulence know what is want. The scholars at present talk too much of themselves, therefore they are slandered by others, which is their due. Desirous to get on, they show themselves, and resenting neglect, they assert themselves. Being free of these desires and resentments, I keep quiet.

The slanders of *Yang Shêng* were probably prompted by somebody, and when *Tsou Yang* was delivered, some one saved him. *Confucius* spoke of destiny and *Mencius* of heaven. Luck and mishap, quietude and danger do not depend on man. The ancients knew this, therefore they ascribed these things to destiny and attributed them to time. Placid, tranquil, and equanimous, they did not complain of injustice. When happiness came, they did not imagine that they themselves had brought it about, and when misfortune befell them, they did not consider it their own doing. When they were successful, their joy was not immoderate, and when they suffered reverses, their courage did not fail them. They did not hate need, and therefore crave for plenty, nor did they brave dangers to win peace. Their wisdom they did not sell for wages, and they did not decline honours to become famous. Not being bent on success, they did not try to show off, and not resenting reverses, they did not complain of others. Tranquillity and excitement were the same to them, life and death equal, luck and mishap identical, and victory and defeat one. Meeting even ten *Yang Shêngs*, they would have said that it mattered not; they left everything to heaven, and therefore did not wish to shine.

Wang Ch ung was of a cheerful and easy-going disposition, and did not strive for wealth and honour. When his superiors took notice of him, and promoted him above the heads of others,

¹ *Tsou Yang* lived under the reign of *Ch'ing Ti* (156-141 B.C.). At the court of King *Hiao* of *Liang* he was denounced by *Yang Shêng* and others, and thrown into prison, but by a memorial, which from his confinement he sent to the king, he obtained his release, and was re-instated into all his honours.

he did not cling to his high post, and, when they ignored, denounced, and degraded him, he did not pine at his low rank. When in the district magistrate's office, he had no ambition and no repugnance.

Some one might object that to act like this is easy enough, but that the difficulty lies with the heart. Meeting with congenial friends, scholars do not care for the place, but whose example can they follow, when they have dirty and distasteful business to do?

There is no better paragon than *Confucius*, I should say. *Confucius* as an official had no aversions. In charge of the public fields and as keeper of the granaries he was not low-spirited, and when he was superintendent of works and minister, his face was not beaming with joy. *Shun* tilled the land on the *Li-shan*,¹ as though he should continue to do so for ever, and when he had received the empire from *Yao*, he behaved, as if he had obtained it later on as a matter of course. We must be sorry that our virtue is not quite perfect, but not regret our humble rank, and we may be abashed, if our name is not without blemish, but should not feel chagrined, because we do not advance in our career. Marble may be kept in the same box with tiles, and moon-stones in the same bag with pebbles. Being both of precious stuff, they are not injured by being mixed with other things in the world. For him who knows what is good, good things shine even in base places, whereas to those who cannot make these distinctions, they look common even in a prominent place. As long as the deeds of people in low and high spheres can be measured, and as the virtues of men in humble positions, and of noble rank can be compared, it is all right.

The world courts those who have been successful, and disdains those who have failed. It hails the victor, and spurns the defeated. As long as *Wang Ch'ung* was rising, and holding rank and office, all the people swarmed around him like ants, but, when he had lost his position and was living in poverty, his former friends abandoned him. He pondered over the heartlessness of the world and in his leisure he wrote twelve chapters "Censures on Common Morals",² hoping that the reading of these books would rouse the public conscience. For this purpose he expressly wrote

¹ It is not certain where this Mount *Li* was situated. Various places are assigned to it.

² *Ch'i nu chieh yu*.

it in an easy, popular style. Should anybody condemn it as shallow, I would reply that if the style of the Sacred Institutions¹ be employed for the Lesser Odes,² or if an elegant speech be addressed to rustics, they would not understand anything, and therefore not agree. Thus *Su Ch'in*³ spoke very elegantly in *Chao*, but *Li Tui* was not enchanted at all. *Shang Yang*⁴ spoke in *Ch'in*, as if he had addressed an emperor, but Duke *Hsiao*⁵ did not follow his advice. If no attention be paid to the individuality and inclinations of the hearers, one may exhaust the eloquence of *Yao* and *Shun*, it would be like giving an ox wine to drink and feeding a horse on preserved meat. A refined, rhetorical, and scientific style is fit for the upper classes of society, but out of place for small-minded people. It happens very seldom, that those who must hear something *nolens volens*, take it to heart.

When *Confucius* had lost a horse in the country, the country-people locked it up, and did not return it. *Tse Kung* spoke to them in well turned sentences, but only made them angry, but when the groom addressed them in a familiar, jocular tone, they relented.⁶

To use high-flown expressions at all costs instead of the plain and simple language of the people is like mixing an elixir, as the spirits use, to cure a cold or a cough, and to put on a fur-coat of sable or fox to fetch firewood or vegetables. As regards propriety, a thing is often out of place, and many an action is often better left undone. To give a decision, and understand a grievance, one must not be a *Kao Yao*,⁷ and to cook sunflower-seed and onions, no *Yi Ti*⁸ or *Yi Ya*⁹ is required. In a side-alley one does not play the music of *Shun* and *Wu*, and to the Village Mother¹⁰ one does not sacrifice a whole ox. What is unnecessary, is also inadequate.

¹ Parts of the *Shu-king*.

² The minor odes of the *Shi-king*.

³ A politician of the 4th cent. B.C. (Cf. Chap. XXXVII.)

⁴ Vid. p. 351, Note 2.

⁵ Duke *Hsiao* of *Ch'in*, 361-337 B.C.

⁶ This adventure is related by *Huan Nan Tse* (quoted in the *Pei-wei'n-yün-fu*) likewise, who adds that the horse of *Confucius* was retained by the peasants, because it had eaten their corn.

⁷ A minister of *Shun*.

⁸ *Yi Ti*, the inventor of wine, who presented the first cup to *Great Yü*.

⁹ *Yi Ya*, the famous cook of Duke *Huan* of *Ch'i*, 7th cent. B.C. (Cf. *Mencius*, Bk. VI. Pt. I, chap. 7, *Legge* Vol. II, p. 281.)

¹⁰ The matron-saint of a village.

To carve a fowl with a butcher's knife, to reap sun-flowers with a *Shu*¹ spear, to cut chop-sticks with an iron halberd, and to pour a glassful into a basin or a tureen would be incongruous, and few would recommend it. What is the principle of debating? To illustrate deep thoughts by simple ones. And how do we prove that we possess knowledge? By illustrating difficult points by easy ones. Sages and worthies use to weigh, what suits the different talents. Hence the difference of style, which may be difficult or easy.

Since *Wang Ch'ung* deplored the popular feeling, he wrote his *Censures on Public Morals*, and also lamenting the vain efforts of the emperor's government, which was endeavouring to govern the people, but could not find the right way, nor understand what was required, and mournful and disheartened did not see its course, he wrote the book on government.² Furthermore disgusted with the many deceitful books and popular literature devoid of veracity and truthfulness, he composed the *Disquisitions (Lun-hêng)*.

The worthies and sages are dead, and their great doctrine has split up. Many new roads have been struck out, on which many people have stumbled. Every one must have his own school. Intelligent men have seen this, but were unable to find the right way. Old traditions have been transmitted, either written down, or spread by hearsay. Since they were dating from over a hundred years backwards and growing older from day to day, people have regarded them as antique lore and therefore near the truth, and this belief became so rooted in their minds, that they themselves were incapable of eradicating it again.

For this reason the *Disquisitions* have been written to show the truth. They are in a lively style and full of controversy. Every specious and futile argument has been tested, semblance and falsehood have been rejected, and only what is real and solid has been preserved. Loose manners have been suppressed, and the customs of *Fu Hsi's* time³ revived.

Wang Ch'ung's writings are lucid and easy to understand. There are those who pretend that the words of a good debater must be profound, and the compositions of an able writer obscure. The

¹ An old State in *Anhui*.

² *Ch'ung-wu*.

³ The Golden Age.

style of the classic literature and the sayings of worthies and sages are grand and majestic, beautiful and refined, and difficult to grasp at first. Those who study their whole life, learn to understand them with the necessary explanations. The genius of the first thinkers being so wonderful, their expressions cannot be the same as those of ordinary people. Gems, they say, are concealed in stones, and pearls in fish-maws. Only jewel-lapidaries and pearl-experts can find them. These precious things cannot be seen, because they are hidden, and thus truisms must be profound and deep, and hard to grasp.

The "Censures on Morals" are intended to rouse people, therefore the meaning is perspicuous and the style quite plain. But why must the *Lun-hêng* be like this too? Is the talent of the author so shallow, that it was absolutely impossible to hide anything? Why is the style so perspicuous, and quite a different principle followed than in the classical literature?

My reply is as follows. A gem is concealed in a stone and a pearl in a fish-maw, and therefore they are covered and in the dark. But, when the colour of the gem beams from the heart of the stone, and the lustre of the pearl breaks through the fish-maw, are they still hidden? They are like my thoughts, before they have been fixed in books. Enshrined in my bosom, they are like gems or pearls in their concealment, shining forth, brilliant as the splendour of the heavenly bodies, and clear as the distinct lines of the surface of the earth.

Lest things should remain doubtful and obscure to us, we can describe them all by names, and, provided that the names are clear, all the things become defined. The *Lun-hêng* discusses these questions impartially.

In speaking, it is essential to use clear words, and in writing, to employ plain signs. The style of eminent scholars is refined, but their words can always be understood, and their meaning always be caught. Their readers are suddenly enlightened like blind men who recover their sight, or stirred up like deaf men who suddenly learn to hear. When a child who has been blind for three years, unexpectedly sees his parents, he would not, at once, know them on perceiving them, why then should he give utterance to his joy?

Let a huge tree stand by the road-side, and a long ditch run along a bank, then the locality is well defined, and everybody knows it. Now, should the tree not be huge any more and disappear, and the ditch not be long and be hidden, and the place be shown to people, even Yao and Shun would be perplexed.

The human features are divided into more than seventy different classes. The flesh of the cheeks being pure and white, the five colours can be clearly discerned, and the slightest sorrow, pleasure, and other emotions, all find expression in the features. A physiognomist will not once be mistaken in ten cases. But if the face be blackened and begrimed, or covered with a layer of dirt so, that the features are hidden, then physiognomists will give wrong answers nine times out of ten.

The style is formed of words. It may be shallow, perspicuous, and distinct, or deep, abstruse, elegant, and polished. Who shall distinguish it?

We speak to express our thoughts, and from fear, that our words might be lost, we commit them to writing. Writing having the same purpose as speaking, wherefore should it conceal the meaning?

A judge must hate wrong. Now, would a magistrate, who while deciding a doubtful case gives a confuse and unintelligent verdict, be a better official than another, who clearly distinguishes every point, and can easily be understood?

In oral discussions, one makes clear distinctions out of regards for the audience, and in written disputations one elucidates one's meaning to be understood. In historical works, a clear and intelligible style is most appreciated, and of profound productions, full of beautiful thoughts, but hard to read, there are only pieces of irregular verse and dithyrambs. As for the classical and semi-classical works and the words of the worthies and sages, the ancient and modern languages are different, and speech varies in the different parts of the empire. At the time, when these men spoke, they did not wish that their words should be difficult to understand, or that their meaning should be hidden. If later ages did not understand them, this is owing to the remoteness of time. Therefore one may speak of the difference of language, but not of genius or shallowness of style. If the reading offers great difficulties, the works may be considered as not very cleverly written, but this should not be reputed a great wisdom.

Ch'in Shih Huang Ti reading *Han Fei Tse's* work exclaimed with a sigh! "Alas! that I am alone, and have not got this man!"¹ They were contemporaries, he could understand his words and

¹ According to the *Shi-chi* chap. 63 p. 11v (Biography of *Han Fei Tse*) the emperor said:—"Alas! If I could see this man, I would be willing to live and die with him!"

reflect upon what he said. If the book had been so profound and exquisite, that he wanted a teacher to comprehend it, he would have flung it to the ground, and it was no use sighing.¹

An author wishes his work to be intelligible, but difficult to write, and he does not care, if it be hard to grasp, but easy to write. In lectures one aims at perspicuity, that the hearers can follow, and does not affect obscurity and ambiguity to baffle the readers. *Mencius* knew an intelligent man by the sparkling of his eyes.² One learns to know what a text is worth by its lucidity.

The book of *Wang Ch'ung* is of another type than the usual writings. The following objection might be raised against it:—

In literature it is of importance to conform to the public feeling, and not to be in opposition to received ideas. Then not one out of a hundred readers will find anything to blame, and not one out of a thousand hearers will take exception. Therefore *Kuan Tse*³ said that, where somebody is speaking in a house, the audience must fill the whole house, and, when he speaks in a hall, the entire hall should be full. Now *Wang Ch'ung's* arguments are not in accordance with public opinion. Consequently his words controvert all common ideas, and do not tally with the general views.

I reply that in arguing, the essential thing is truth, not elegance, that the facts should at all events be correct, and that *consensus* is not the highest aim. Investigating a question, one discusses the *pros* and *cons*, how would it be possible not to deviate from old ideas and perhaps offend the ears of the common hearer? When the general feeling is wrong, it cannot be followed. One denounces and discards that which is false, and keeps and establishes that which is true. If we were to go by majority, and conform to the public feeling, we could only follow the good old rules and precedents, and recite them over and over again, but how could there be any discussion?

¹ *Han Fei Tse* was sent as envoy from his native State (*Han*) to *Ch'in Shih Huang Ti*, who first appreciated him very much and wished to appoint him to some high post. By the intrigues of *Li Sse*, however, he was induced to imprison him, and to condemn him to death. The emperor afterwards repented, and cancelled the death warrant, but it was too late, for meanwhile *Han Fei Tse* had taken poison. (Cf. p. 350.)

² Cf. Chap. XXXII.

³ The philosopher *Kuan Chung*.

When *Confucius* was attending the court and sitting next to Duke *Ai* of *Lu*, the duke favoured him with a peach and millet. *Confucius* first ate the millet and then the peach. This, we must admit, was the right order of eating the two courses. The courtiers, however, all covered their mouth and laughed. They had, for a long time, been used to another custom. Now I, in fact, resemble *Confucius* eating the two dishes in the order described above. Ordinary people take exception like the courtiers laughing in their sleeves.

Beautiful festive songs were considered as too melancholic, in *Chêng*¹ and pantomimes, at great celebrations, found no favour in *Chao*.

The five Leading Princes² declined to cast a look upon the Canons of *Yao* and *Shun*, and *Chi* and *Mêng*³ would not read the works of *Confucius* and *Mé Ti*. Plans for securing the peace in times of danger are scoffed at in side-alleys, and schemes of reform ridiculed by common people. If there were an exquisite dish, vulgar people would not taste it, though *Yi Ti* and *Yi Ya*⁴ might eat it with the greatest relish, and if there were a precious jade-stone, ordinary people would throw it away, whereas *Pien Ho*⁵ would hoard it up as a treasure. Who would be right, who wrong, and who could be trusted? Propriety and common usage are always in opposition, when has it not been so? When Duke *Wên* of *Lu* infringed the rule of sacrifices,⁶ five men resisted him.

Great scholars will never give up researches of the above mentioned kind, and common people will always dislike them. And so will the *savants* enjoy and appreciate books, which bewilder the masses, and which the narrow-minded will flee.

Wang Ch'ung's book cannot be free from imperfection. Some say that in speaking he does not choose the words, nor in writing, the phrases. Compositions must be tastefully written, and discussions

¹ In *Chêng* licentious music, but not the serious songs of the Book of Odes were appreciated.

² The five leaders of the empire, the most powerful princes during the 7th cent. B.C. to wit:—Duke *Huan* of *Ch'i*, Duke *Wên* of *Chin*, Duke *Hsiang* of *Sung*, Duke *Chuang* of *Ch'u*, and Duke *Mu* of *Ch'in*. They were more bent on conquest than interested in the moral laws expounded in the Canons of *Yao* and *Shun* in the *Shu-king*.

³ The chiefs of two noble families in *Lu*, contemporaries of *Confucius*.

⁴ Vid. p. 249.

⁵ Cf. p. 269.

⁶ Duke *Wên* placed the tablet of his deceased father above that of his uncle in the ancestral temple. The latter, Duke *Min*, was a younger brother of Duke *Hsi*, but he preceded in reign. For more details vid. *Tso-chuan*, Duke *Wên* 2nd year.

ingeniously conducted. When such words strike the ear, they cause a pleasant feeling in the heart, and when the eye falls on writing, the hand does not lay the book aside again. Such disputations are always listened to, and excellent compositions always appreciated. Now, since this new book chiefly consists of comparisons and strictures on the depravity of the age, and does not praise what is good, it does not please the reader. The tunes played by the music-master *K'uang*¹ were always full of feeling, and the delicacies prepared by *Yi Ti* and *Yi Ya* were never tasteless. When a clever man writes a book, it is without a flaw. *Lü Shih*² and *Huai Nan* made an advertisement on the market gates, and the readers did not find fault with one word in their books.³ Now the *Lun-hêng* does not possess the beauties of these two books. It is long enough, but open to objections in many respects.

In reply I beg to state that he who cherishes veracity does not trouble much about beauty, and that regulating the conduct, he does not polish his words. Luxuriant grass has often abundance of blossoms, and mighty forests have many dry branches. The purport of words is to clearly show the nature of things, how can they be polished and above all censure? Saving a man from fire or out of water, we do not care, whether we do it in a beautiful style or not, and, when we debate on a question, our words must not necessarily be ingenious. Plunging into a lake to seize turtles, we have no time to think, whether we place our feet right, and catching dragons in deep water, we have no time to care for the position of our hands.

In spite of bad style and faulty terms the meaning may be excellent and far reaching sometimes, and sweet words and beautiful expressions give often a very poor sense. When a thousand *chung* of grain are cleansed, more than half are husks, and examining a hundred thousand cash, one finds that the broken coins exceed ten thousand. Fine soups are often insipid, and the best jewels have their flaws. A slipshod production may possess great beauties, and a great artist do very second-rate work. Every discussion has its weak points, and in the ablest production some deficiencies can be detected.

¹ The music-master of the Duke of *Chin* (cf. Chap. XVII).

² *Lü Pu Wei*, the author of the *Lü Shih ch'un-ch'in*.

³ It is related of *Lü Pu Wei* that he placed a copy of his work in the market place and offered a reward of a thousand *chün* to any one who could alter one character in it. The same is not known of *Huai Nan Tse*.

Golden words come from noble houses, and foul productions from poor families, they think.—*Huai Nan Tse* and *Lü Shih*¹ did not encounter any difficulties, because they were descendants of rich houses and of high rank. Since they were noble, they could well advertise on the market place, and being so wealthy, they could easily make the alternate promise of a thousand *chün*. Their readers were intimidated and in awe, and would never have ventured to criticise one character, even if it had been quite out of place.

When *Wang Ch'ung's* book was completed, it was compared by some with the works of the ancients, and found to be quite different from the writings of previous authors. Some hold that the book may be said to be written partly in a slovenly style. Sometimes it is terse, at others diffuse, sometimes concise, sometimes prolix. When a problem is being discussed or a question investigated, the author is too summary or too loquacious, half sweet, half sour. The Classics he does not resemble, with the semi-classics he does not agree, nor does he harmonize with either *Yang Ch'êng Tse Chang* or *Yang Tse Yün*.² Since he is unlike the ancient authors, how can he be considered a good writer, or his book be reputed an able production?

I answer that, if anybody puts on an alien appearance forcibly to be like somebody else, his own shape is lost, and if he changes his style to resemble others, he loses his peculiar character. The sons of a hundred persons have not the same parents. Being all born in different families, they cannot be similar. Each one distinguishes himself by his peculiar gifts. If writings could only then be considered good, when they are conform to a certain standard, this would be like substituting one workman for another and declaring his work to be a master-piece, provided that in hewing he did not cut his own hand.

All literary men have their own specialties. The one polishes his phrases to produce an elegant composition, the other combats all errors to establish the truth. Their ultimate aims are the same, and the words follow of themselves. Thus the deeds of the Five Emperors were not different, and there was no conflict between the actions of the Three Rulers. Beautiful looks are not

¹ Both were princes.

² Vid. p. 268.

the same, but their aspect is always pleasing to the eye; sentimental airs are not identical, but their music is always gratifying to the ear. Wines have different flavours, but they all inebriate, the tastes of various cereals vary, but they all appease our hunger. If conformity to old standard be required of a literary production, then we would be entitled to expect that *Shun* also should have eye-brows with eight colours¹ and *Yü* eyes with double pupils.²

Wang Ch'ung's book is very voluminous. Some say that in writing the chief thing is to be brief and clear, and that in speaking one must be short and plain. The words of a good debater are succinct, but to the point, the style of a good writer is concise, but perspicuous. Now *Wang Ch'ung's* new work contains more than ten thousand sentences. For a reader it is impossible to work through such an enormous mass, and there are so many chapters, that they cannot all be transmitted. The author of so much bad stuff may well be called a fool. Short sentences are easy to enunciate, whereas a bulky work presents great difficulties. Gems are few, stones many; that which occurs in great number, is not precious. Dragons are rare, fish numerous; that which is of rare occurrence, is justly deemed divine.

I admit that there is such a saying. Concise language is not long, but beautiful language must not be concise. If they are useful to the world, a hundred chapters do no harm, while one paragraph, if useless, may be superfluous. If there are several things, all useful, the longer rank before the shorter. Who is richer, he who has piled up a thousand *chin*, or he who possesses a hundred?

Longer works are preferable to shorter ones, and a small amount of wealth is better than poverty. Most people have not a single book, I possess a hundred chapters; others have not one character, I have more than ten thousand sentences. Who is the cleverer?

Now they do not say that my words are wrong, but that they are too many; they do not say that the world does not like good things, but that it cannot take them all in. The reason why my book cannot be so concise is that for building many houses a small ground would not be sufficient, and that for the registration of a large populace few registers would be inadequate. At present, the errors are so many, that the words necessary to point out the truth, show what is right, and controvert what is false, cannot well be brief and succinct.

¹ Like *Yao* (cf. Chap. XXIV).

² As *Shun* had (loc. cit.).

Han Fei Tse's work is like the branch of a tree. The chapters are joined together by tens, and the sentences count by ten thousands. For a large body the dress cannot be narrow, and if there be many subjects, the text must not be too summary. A great variety of subjects requires abundance of words. In a large extent of water, there are many fish, in an emperor's capital, there is plenty of grain, and on the market of a metropolis, there is a throng of people.

My book may be voluminous, but the subjects treated are manifold. *T'ai Kung Wang*¹ in ancient times and recently *Tung Chung Shu*² produced books containing more than a hundred chapters. My book also contains more than a hundred chapters. Those who contend that they are too many, only mean to say that the author is of low origin, and that the readers cannot but take exception to it.

When we compare a river, whose waters overflow the banks, with others, which is the biggest? And, when the cocoons of a certain species of worms are especially heavy and big, which worms yield most silk?

Wang Ch'ung was not lucky in his official career, and only wrote books and this autobiography. Some one might find fault with him, arguing thus:

"The important thing is always that a man of great talent should make a good career. When he finds employment, and his words are listened to, he can distinguish himself by his work, and thus rise to high honour. Now, you are living in misery, and your career has been spoiled. You had no opportunity of trying your talents in practice, or using your strength in the fulfilment of official duties. Therefore you only committed your speculations to writing and made your notes. What use are your beautiful words to yourself, and what aim are you pursuing with your extensive writings?"

Nobody was ever more talented than *Confucius*, and yet his talents were not appreciated. He was expelled, and a tree felled over him. He had to hasten the washing of his rice³ and was

¹ *T'ai Kung Wang* is the full appellative of *Wên Wang's* minister, usually called *T'ai Kung*, on whom cf. Chap. XXXIX.

² Cf. p. 219 and Chap. XXXVII.

³ When forced to leave *Ch'i*. (Vid. *Mencius* Bk. V, Pt. II, chap. 1, 4, *Legge* Vol. II, p. 247.)

surrounded. His traces were obliterated, he was tormented by hunger between *Ch'ên* and *T'sai*, and his disciples looked starved.¹ Now, my talents do not come near those of *Confucius*, but my hardships do not equal his. Am I to be despised therefore?

Besides the successful are not always clever, or the distressed, simpletons. The lucky win, and the unlucky lose. With a liberal fate and good fortune, even a vulgar person becomes noble and genteel, with a niggardly fate and bad fortune, the most remarkable man remains wretched and miserable. If talents and virtue were to be measured by success, then the great lords invested with the domain of a town, and living on the soil, would all be wise men.

Confucius and *Mé Ti* were noble of themselves, but their rank was low. If, therefore, people are living in pure spheres, but do black deeds, or if they have a yearly income of a thousand *chung* to live upon, but not a single accomplishment, we can only smile. Provided that our virtue be high and our name untarnished, then our office may be low and our income meagre, it is not the fault of our talents, and we should not feel oppressed by it.

Scholars would like to share the hut with *Hsien*,² but not to be put on a level with *T'se*,³ they would gladly wander about with *Po Yi*, but decline to associate with robber *Chê*. Great scholars have other ambitions than their people. Therefore their fame is not that of the world. Their bodies decay like grass and trees, but their glory shines as long as the sun and the moon send their rays. Their condition may be as poor as that of *Confucius*, provided only that their writings rank with those of *Yang Hsiung*. That is my ideal. Outward success, but a limited knowledge, a high post, but little virtue that is the ambition of others. I would consider it a bondage.

If somebody has the luck to be heard with his advice, and lives in honour and well being, all this is gone after a hundred years like other things. His name does not come down to the next generation, and not a word from his hand is left in any document. He has had stores full of emoluments perhaps, in the

¹ Cf. Chap. XL.

² *Hsien* = *Yuan Sse*, a disciple of *Confucius*, noted for his contempt of worldly advantages. Made governor of a town, he declined his official allowance (*Analects* VI, 3) *Chuang Tse* makes him live in a mud hut. He contrasts him with *T'se*, another follower of *Confucius*, who came driving up to his door in a fine chariot and in a white robe lined with purple.

³ *T'se* = *Tuan Mu T's'e* or *Tse Kung*, a disciple of *Confucius*, who became a high official, and very wealthy (vid. Chap. XXXI and XXXIII). He was a swell, just the reverse of *Hsien*.

realms of literature and virtue he leaves no riches. That is not what I prize. Vast virtue of the highest excellence, abundance of extensive knowledge, a pencil dripping with characters like rain, and an overflowing spring of words, rich talents, a wonderful erudition, generous deeds, and a noble mind, with such qualities a man's body may belong to one generation, his name will be transmitted for a thousand years. That seems extraordinary and desirable to me.

Wang Ch'ung is from a simple family, in which he stands quite alone. A caviller might say:—

"Your ancestors have not left you a treasure of pure virtue, nor a collection of literary works. You may yourself write the most brilliant essays, you have no basis to stand upon, and therefore no claim to our admiration."

"When a force bursts upon us quite suddenly, not by degrees, we call it a phenomenon. When a creature is born from quite dissimilar parents, we call it a wonder. When something quite unusual appears all at once, it is regarded as a supernatural appearance, and when something different from anything else quite abruptly comes forth, it is termed a miracle."

"Who are your ancestors? Their names have not been recorded in former times. You did not spring from a learned family, whose members have already walked the path of literature, and you write disquisitions of several thousand or ten thousand sentences. This must be considered a supernatural phenomenon. How could we appreciate such writings, or think them able productions?"¹

I beg to reply that a bird without a pedigree is a phoenix, an animal without a family, a unicorn, a man without an ancestry, a sage, and a thing without a peer, a jewel. And so it is with men of great talents, who are browbeaten and viewed with disfavour by their age. Scholars of worth appear single, and precious things grow solitary. How could literature be inherited? If a man could learn to become a sage, then the water of the *Fêng river*² would have a source, and auspicious grain an old stem.

¹ The Chinese are in awe of, but do not like wonders, miracles, monsters, in short all that is against the regular course of nature. So they are prejudiced against *Wang Ch'ung*, because he is a *homo novus*. Not being a descendant from a literary or a noble family, he should not attempt to rise above the average of his fellow-citizens.

² The source of the *Fêng*, an affluent of the *Wei* in *Shensi* is well known. I presume that for "*Fêng river*" 豐水 we ought to read "*Wine Spring*" 醴泉. The phonetic element for *Fêng* and *Lí* "Wine" is very similar, and the Wine Springs are often mentioned as auspicious omens in connection with phoenixes, unicorns, and auspicious grain.

When a remarkable scholar appears and puts forward his noble doctrines, he does not fall under the general rule, and his capacity cannot be measured by the bushel. Therefore events which seldom happen are recorded on tablets and books, and rare things engraved on bronze vases. The Five Emperors did not rise in one generation, and *Yi Yin*¹ and *T'ai Kung Wang*² did not issue from one family. There was a distance of thousand Li between them, and one lived several hundred years after the other. When scholars of note quietly develop their marvellous faculties, they do not become famous as descendants of noble lines.

The calf of a black cow may be brown, this does not affect the nature of the animal. The ancestors of a scholar may be coarse, provided that he himself is pure, it has no influence upon his character. *K'un*³ was wicked, and *Yü* a sage, *Sou*⁴ was perverse, and *Shun* divine. *Po Niu*⁵ was visited with a horrible disease, and *Chung Kung*⁶ was clean and strong. *Yen Lu*⁷ was vulgar and mean, and *Yen Hui* outvied all his companions. *Confucius* and *Mé Ti* had stupid ancestors, and they themselves were sages. The *Yang* family had not been successful, when *Yang Tse Yün* rose like a star, and the house of *Hu* had been tolerably well off, until *Hu Chün Shan*⁸ took his brilliant flight. A man must have been imbued with more than the ordinary dose of the original fluid to become an able writer.

In the third year of *Yuan-ho*,⁹ *Wang Ch ung* emigrated to *Tau-yang*,¹⁰ *Chiu-chiang*,¹¹ and *Lu-chiang*¹² in the province of *Yang-chow*,¹³ and was appointed sub-prefect. His abilities were small, and his office

¹ Minister of *T'ang*, the founder of the *Shang* dynasty.

² Cf. p. 258.

³ *Yü's* father.

⁴ *Ku Sou*, *Shun's* father.

⁵ A disciple of *Confucius*, who suffered from leprosy (cf. Chap. XXXIII).

⁶ Another disciple of *Confucius*, a relation of *Po Niu*, both belonging to the *Jan* clan.

⁷ *Yen Hui's* father.

⁸ Cf. p. 219 and Chap. XXXVII.

⁹ 86 A.D.

¹⁰ Under the *Han* a circuit comprising parts of *Kiang-su* and *Anhui*.

¹¹ A circuit in *Anhui*.

¹² Another circuit in *Anhui*.

¹³ A very large province under the *Han* dynasty, comprising nearly the whole territory of the modern provinces of *Kiang-su*, *Anhui*, *Kiang-si*, *Fukien*, and *Chekiang*.

was important. His chief duties were in connection with official correspondence. All plans of writing anything he had given up for many years. In the second year of *Chang-ho*,¹ his business in the province ceased. He lived at home, and gradually advanced in age, till he reached about seventy years. Then he gave up his official carriage, and his official career was definitely closed. He could not help it. He had many annoyances, and his body felt the infirmities of age. His hair grew white, his teeth fell out, he became older from day to day, and his comrades dispersed. He had nothing to rely upon, was too poor to nurse himself, and had no joy left. But time went slowly on, the *kêng* and *hsing* years² came to an end, but though he was afraid that his death was near at hand, he was still full of silly ideas. Then he wrote a book on *Macrobiotics*³ in sixteen chapters.

To keep himself alive, he cherished the vital fluid. As a stimulant for the appetite he used wine. Closing eyes and ears against external influences, he spared his energy as a means of self-protection. Using medicines he kept up his forces, and by following this method he hoped to prolong his days. For a while he did not age, but when it was too late, there was no return.

This book was left as a guide to posterity. But the duration of human life is limited. Men like animals live for a while and die. We can only remember the years gone by, who can order them to stand still? We must go down to the yellow sources, and become earth and ashes. From *Huang T'i* and *T'ang* down to the *Ch'in* and *Han* many have been guided by the holy doctrine and have found the truth by their genius, just like a scales and bright like a mirror, yet young and old they have lived and died, of old and now all have been included. Life cannot be prolonged, alas!

¹ 88 A.D.

² The cyclical years *kêng-yin*: 90 A.D. and *hsing-mao*: 91 A.D.

³ *Yang hsing shu*.

CHAPTER II.

Replies in Self-Defense (*Tui-tso*).

Some one might put the following question: The worthies and sages were not born for nothing: decidedly their minds were required. How is it that from *Confucius* and *Mé Ti* down to *Hsün Tse*¹ and *Mencius* they all acted as teachers and left their works to posterity?

Our reply is that the sages wrote the Classics, and the worthies composed their records. They rectified the depraved customs, and enjoined upon the people to revert to truth and sincerity. The thirteen thousand chapters of the Six Departments of Literature² increased the good and diminished the evil, sometimes restricting, sometimes expanding, and urging on the stragglers, with a view to leading them back from their by-paths into the right way.

Confucius wrote the *Ch'un-ch'iu* in consequence of the depravity of the people of *Chou*. He, therefore, established the smallest merit, and blamed the slightest wrong; he removed every disorder, and re-established propriety. The ways of men as well as those of the sovereign were well ordered by him. To check extravagant and mean practices one must take every precaution, and use every means. When a dyke breaks, and no measures are taken, there will be a disastrous inundation. When a net opens, and is not shut again, the animals caught in it are lost. Had the ways of *Chou* not degenerated, the people would not have been uncultured, and had the people not been uncultured, the *Ch'un-ch'iu* would not have been written.

If the doctrines of *Yang Chu* and *Mé Ti*³ had not perverted the traditions, the records of *Mencius* would not have been published. Had the *Han* State not been small and weak, and its system of government corrupt, *Han Fei Tse's* book would not have appeared.⁴ Had *Kao Tsu* not contested that the conquerors of

¹ The philosopher *Hsün Tse*: *Sun Ch'ing*, cf. Chap. XXXII.

² Vid. Chap. XXXVII and the Catalogue of Literature, *Han-shu* chap. 30.

³ The philosophers of egoism and altruism, both combated by *Mencius*.

⁴ The philosopher *Han Fei Tse* was the son of a Duke of the *Han* State in *Shansi*.

empires had not alighted from their horses nor changed their martial habits, *Lu Chia* would not have written his memorials.¹ If the truth had not been lost everywhere, and scientific researches not been in a state of great confusion, the discussions of *Huan Tan* would not have come forth.

Ergo, when worthies and 'sages write something, they do not do so for nothing, but have their good reasons. Thus their writings are by no means purposeless, but conducive to reforms, and their reforms to re-establish the right principles.

Accordingly the *Han* created the censorate to review books and examine their contents. *Tung Chung Shu* wrote a book on magical arts, in which he spoke much about calamitous events as being caused by the faults of the government. When the book was complete, and the text revised, it was presented to the Imperial Court of the *Han*. *Chu Fu Yën* from jealousy slandered the book in a memorial to the throne. The emperor handed *Tung Chung Shu* over to the tribunal, and the judges declared that he was very stupid, and deserved to die, but the emperor pardoned him. *Hsiao Wu Ti* did not punish *Tung Chung Shu* for his remarks on calamities, on the contrary, he honoured him. How much more would he have done so for *Tung Chung Shu's* inoffensive utterances, for his researches into the nature of the fundamental principles and his collection of old and true sayings?

As long as a wise man holds an official position in this world, he is perfectly loyal to his sovereign, and propagates his reforms to enlighten the government. When he has retired, he still teaches and criticises to rouse the simple-minded who have gone astray. They cannot find their way back to the right path, their principles are shallow, and their doings wrong. Unless we scholars hurry to their rescue, they come to perdition, and do not awake from their slumber. This has prompted me to write the *Lu-hêng*.

¹ An allusion to an event in the life of *Lu Chia*, narrated in his biography, *Shi-chi* chap. 97 p. 7. When *Lu Chia* had returned from his successful mission to the King of *Yüeh*, whom he induced to acknowledge the suzerainty of the *Han*, *Kao Tsu* conferred a high rank upon him. Subsequently, when relating his adventures, *Lu Chia* would always refer to poetry and history. The emperor displeased with these utterances, told him that he had won his laurels on horseback, why must he make such a fuss about literature. Then *Lu Chia* showed him, how former conquerors had lost the empire again, if they had not consolidated their power by the arts of peace. This conversation with the emperor led to the composition of a series of memorials, in which *Lu Chia* developed his ideas about government. This collection of memorials received the title "New Words", *Hsin-yü*, cf. Chap. XXXVII.

In a great many books reality has no place left: falsehood and immorality triumph over truth and virtue. Therefore, unless such lies be censured, specious arguments cannot be suppressed, and, as long as they spread, truth does not reign. For this reason the *Lun-hêng* weighs the words, whether they be light or heavy, and holds up a balance for truth and falsehood. It does not trouble about polishing the phrases and embellishing the style, or consider this of great importance.

It has its *raison d'être* in the innate human weakness. Consequently it criticises the common people most vigorously. By nature these people are very prone to strange words and to the use of falsehoods. Why? Because simple truisms do not appeal to the imagination, whereas elegant inventions puzzle the hearers, and impress their minds. Therefore, men of genius, who are fond of discussions, will magnify and exaggerate the truth, and use flowery language. Masters of style, they simply invent things, and tell stories, which never happened. Their hearers believe in them, and are never tired of repeating them. Their readers take these stories for facts, and one transmits them to the other in an unbroken chain so, that at last the words are engraved on bamboo and silk. Being repeated over and over again, these stories impose even upon the wise. May be that even His Majesty honours such a man as a teacher, and spreads his forgeries, and that magistrates and wearers of red girdle pendants¹ all read these inventions.

He who knows how to discriminate between truth and falsehood, must feel a pang at it; why should he not speak? *Mencius* was grieved that the discussions of *Yang Chu* and *Mé Tí* did great harm to the cause of Confucianism, therefore he used plain and straightforward language to recommend what was right, and to reject what was wrong. People fancied that he was a controversialist, but *Mencius* replied, "How should I be a controversialist? I cannot do otherwise."²

Now I also cannot do otherwise. Lies and folly appear in the garb of truth, veracity and sincerity are superseded by imposture. People are in a state of apathy, right and wrong are not determined, purple and vermilion confounded,³ and tiles mixed up with jade-stones. As regards my feelings, how could my heart endure such a state? The lackey in *Wei* riding the outer horse

¹ Princes and nobles.

² *Mencius* Bk. III, Pt. II, chap. IX, 1.

³ Vermilion is regarded as a primary colour, and much liked, purple as secondary, and not much esteemed.

transgressed his functions, crying out for the carriage. His sympathy carried him away, for he was apprehending a danger for his prince.¹ Critics commiserate the world, and feel sorry for its deceptions, a sentiment similar to that of the outrider in *Wei*. A sorrowful mind and a melancholy spirit disturb the tranquil fluid in our breast, which tells upon our years, shortens our span, and is not beneficial to our life. It is a greater misfortune than that suffered by *Yen Hui*,² and against the rules of *Huang Ti* and *Lao Tse*, and nothing which men like to do. But there was no help, therefore I wrote the *Lun-hêng*. Its style is indifferent, but the meaning all right, the diction bad, but the feeling good. The *Chêng-wu*³ treats of the system of government; all the chapters of the *Lun-hêng* may be read by ordinary people, for it is like writings of other scholars.

As for the Nine Inventions and the Three Exaggerations, and the essays on Death and on Ghosts,⁴ the world has long been led astray by the errors exposed therein, and people did not become aware of it.

When a ruler goes wrong, representations must be addressed to the highest place, when the citizens are blindfold, one speaks to them. If this be of effect, their leader will learn also. I fervently desire to rouse the misguided minds, and to teach them, how to tell the full from the hollow. As soon as the difference of reality and emptiness is fully understood, specious arguments will be discarded, and then the progress made in true and real knowledge will daily increase.

Some say that the sages create, whereas the worthies relate, and that, if worthies create, it is wrong. The *Lun-hêng* and the *Chêng-wu* are creations, they think. These works are neither creations nor relations. The Five Classics can be regarded as creations. The History of the Grand Annalist,⁵ the Introduction of *Liu Tse Chêng*,⁶ and the Records of *Pan Shu P'i*⁷ may be called

¹ Cf. p. 334.

² The favourite disciple of *Confucius*, who died very young, cf. Chap. XXXIII.

³ Another of *Wang Ch'ung*'s works, which has been lost.

⁴ *Lun-hêng* N. 16-24, N. 25-27, N. 62 and 65 (cf. p. 228 seq. and p. 237 seq.).

⁵ The *Shi-chi*.

⁶ The *Hsin-hsü*.

⁷ *Pan Shu P'i* = *Pan Piao*, the father of the historian *Pan Ku*. He also was devoted to the study of history, and intended to continue the *Shi-chi*, which was finally done by his son.

relations, and the "New Reflections"¹ of *Huan Chün Shan* and the "Critical Reflections"² of *Tsou Po Chi*,³ discussions. Now the *Lun-hêng* and the *Chêng-wu* are like the two Reflections of *Huan Chün Shan* and *Tsou Po Chi*, and not what they call creations.

To produce something new that did not exist in the past, as *T'sung Hsieh*⁴ invented writing and *Hsi Chung*,⁵ chariots, is creating. The *Yi-king* says of *Fu Hsi* that he created the eight diagrams. They did not exist before, and *Fu Hsi* made them,⁶ hence the term creating is used. *Wên Wang* evolved these eight pictures, and brought their number up to sixty-four, which is called amplifying. To say that the composition of the *Lun-hêng* is similar to that of the sixty-four figures is not correct either. In regard to the sixty-four diagrams, these figures were increased by an amplification of their forms, and their number was thus augmented. Now in the *Lun-hêng* the current literature is taken up with the object of defining right and wrong and distinguishing between truth and falsehood. It is not an original production of something that did not exist previously. The Confucianists take the sayings of former teachers and criticise them, as clerks subject the decisions of the lord chief-justice to a new examination. If the term creating be applied to the *Lun-hêng*, would the same word be used of the Confucianists and the clerks?

In their reports to the throne and their memorials the memorialists use to propose useful measures. There is always the desire to help the government. Now the creators of classical works are like those memorialists. Their words proceed from the innermost heart, and it is their hand which reduces them to writing. Both cases are identical. In regard to those who address the emperor one speaks of memorialising, whereas for those records another word has been adopted *viz.* writing.

During the first years of *Chien-ch'ü*,⁷ there was a great dearth in *Chung-chou*.⁸ The people from *Yin-ch'üan*⁹ and *Ju-nan*¹⁰ had to

¹ Cf. Chap. XXXVII.

² *Chien-lun*.

³ Cf. Chap. XXXVII.

⁴ A mythical personage.

⁵ Another legendary person, who is said to have been a descendant of *Huang Ti* and director of chariots under *Yü*.

⁶ Vid. Chap. XXXVI, where *Wang Ch'ung* maintains that *Fu Hsi* did not make the diagrams, but received them in a supernatural way.

⁷ The first year of the emperor *Chang Ti*; 76 A.D.

⁸ An old name for *Honan*.

⁹ A circuit in *Anhui*.

¹⁰ A place in *Honan*.

leave their homes, and were scattered in all directions. His Holy Majesty felt very much distressed, and many edicts were issued. The writer of the *Lun-hêng* presented a report¹ to the prefect, urging that all dissipations and extravagancies should be prohibited in order to provide for the time of need. His suggestions were not accepted however. He went home and entitled the draft of his report "Provisions for Times of Want."

When the grain is used for the distillation of wine, robbery is rampant, and as long as there is much drunkenness, robberies never cease. In a memorial sent to the prefect the writer proposed that the use of spirits should be interdicted, and afterwards gave to this report the name "Prohibition of Spirits." From this it may be seen that the writing of the classical authors is like that of memorialists. Those reports are regarded as independent creations presented to the emperor. Reports and memorials to the throne are always creations.

In the *Ch'êng* of *Chin*, the *T'uo-wu* of *Ch'u*,² and the *Ch'un-ch'iu* of *Lu* persons and things are all different. As regards the diagrams *ch'ien* and *k'un* of the *Yiking*, the *guan*³ of the *Ch'un-ch'iu* and the mystical principle of *Yang Tse Yün*, they use diverse terms for divination and time periods. From this we may infer that the *Lun-hêng* and the *Chêng-wu* have the same aim as the memorials of *T'ang Lin* and the essays of *Ku Yung*.

The *Han* time is very rich in literary talents, and the number of essays is especially large. *Yang Ch'êng Tse Chang* produced the *Yüeh-ching*⁴ and *Yang Tse Yün* the *T'ai-hsüan-ching*. These two books were current in the court and read in the side-halls. The impression they caused was enormous, they were not relations but creations, and people doubted, whether the ingenious authors were not sages. The court found nothing to blame in them. Now, fancy the *Lun-hêng* with its minute discussions and thorough arguments, intended to explain the common errors and elucidate the right and wrong principles so, that future generations can clearly see the difference between truth and falsehood! Lest all this be lost, I have committed it to the writing tablets: remarks on chapters and passages of the classics of our ancestors, and on queer sayings of former

¹ A report for the emperor, which *Wang Ch'ang*, not being of sufficiently high rank, could not present directly.

² The official chronicles of these two States. (Cf. Chap. XXXVI.)

³ A term employed for the first year of a sovereign, also denoting the original fluid of nature.

⁴ The "Classic of Music."

masters. I offer critical remarks and reject many common traditions. The delusion caused by such traditions and the spread of so many lying books give endless pain to the knowing. *Confucius* said:—"When a man is touched by poetry, he cannot remain silent. When I am moved, I cannot keep quiet, but must speak."

Jade is being confounded with stones. People cannot distinguish it, as for instance the inspector of works in *Ch'u* took jade for a stone, and suddenly ordered *Pien Ho* to have his foot cut off.¹ Right is being turned into wrong, and falsehood into truth. How is it possible not to speak of it?

As the common traditions are full of exaggerations, so the common books teem with falsehoods. *Tsou Yen* e. g. pretends that our world² is one continent, and that beyond the four seas there are still nine other continents like our world.³ *Huai Nan Tse* says in his book that, when *Kung Kung*, fighting for the throne with *Chuan Hsü*, was not victorious, he ran against Mount *Pu-chou* in his wrath so, that he caused the "Pillar of Heaven" to break, and the confines of the earth to be smashed.⁴ In *Yao's* time ten suns appeared simultaneously. *Yao* shot an arrow at nine of them.⁵ During the battle fought by the Duke of *Lu-yang*⁶ the sun went down. Swinging his spear he beckoned to the sun, when he came back. There are a great many books and records of a similar nature in the world. Truth and reality are drowned in a flood of inventions and fabrications. Can we remain silent, when our heart swells to overflowing, and the pencil trembles in our hand?

Discussing a question we must examine into it with our mind, and demonstrate it by facts, and, if there be any inventions, proofs must be given. As the history of the Grand Annalist testifies, *Hsü Yu*⁷ did not hide, nor did *Tan*, the crown-prince of *Yen*, cause the sun to revert to the meridian. Nobody can read these passages without applauding.

¹ Cf. p. 293.

² China.

³ Cf. Chap. XIX.

⁴ Vid. Chap. XIX.

⁵ Cf. Chap. XX.

⁶ A city in *Honan*. We learn from the *Lun-hêng* V, 6v. (*Kan-hsü*) that this battle was fought by Duke *Hsiang* of *Lu* against *Han*. This prince reigned from 572 to 541. *Huai Nan Tse* VI, 1v., however, from whom this passage is quoted, speaks of the Duke of *Lu-yang* and the commentary remarks that this was a grandson of King *P'ing* of *Ch'u* (528-515), called *Lu-yang Wen Tse* in the *Kuo-yü*.

⁷ A legendary hermit of *Yao's* time. (Cf. Chap. XXXV.)

I composed the *Chêng-wu* for the purpose of showing to the incumbents of the prefectures and the district magistrates, what is of paramount importance in the administration, and with a view to induce all people to reform and gratefully acknowledge the kindness of the government. The nine chapters of the *Lun-hêng* on Inventions and the three chapters on Exaggerations are intended to impress upon people that they must strive for truthfulness, and the chapters on Death and Ghosts¹ shall induce them to give their dead a simple burial.

Confucius avoided all pomp, but people were very extravagant in burying the dead and decorating the coffin. *Liu Tse Chêng* was in favour of simple funerals, but people would put costly things into the graves, and spare no money. *Kuang Wu Ti* regarded straw carriages and reed horses as sufficiently good objects for the sacrificial worship of the dead. Why do the common books and traditions not mention this? The belief in the talk on death has defiled them.

Now I have written the essays on Death and on the False Reports about the Dead² to show that the deceased have no consciousness, and cannot become ghosts, hoping that, as soon as my readers have grasped this, they will restrain the extravagance of the burials, and become more economical. Such would be the advantage derived from the *Lun-hêng*. Provided that my words have this effect, what would it matter, if my work were a creation?

The writing of *Ts'ang Hsieh* is universally used to record things, the carriages of *Hsi Chung* for locomotion, the clothes of *Po Yü* as a protection against heat and cold, and the tiled houses of *Chieh* to keep off wind and rain.³ If, irrespective of their usefulness or obnoxiousness, such things be solely found fault with for being innovations, then men like *Ts'ang Hsieh* would have to be condemned, and the fifteen dynasties at the beginning of history all be blame-worthy.⁴ Provided that a thing be useful, there is no harm, even if it should be an innovation, and if there be no harm, what can be amiss?

In ancient times great public entertainments were given by imperial order with the object of seeing the customs and learning

¹ Cf. pp. 237 and 238.

² *Lun-hêng* N. 62 and 63.

³ The tyrant *Chieh* is reported to have built the first brick houses (*Ti-wang-shi-chi*).

⁴ The ten dynasties of the fabulous age of Chinese history together with the Five Emperors and their houses, whom Chinese fancy has credited with the invention of all the fundamental institutions of civilisation, such as house building, dress making, writing, etc.

the feelings of the people. Then the Odes¹ originated among the people. The holy emperors might have said, "Ye, people, how dare you produce such novel things?," and have thrown them into prison, and destroyed their Odes. This was not done, and the Odes were thus handed down. Now the *Lun-hêng* and the *Chêng-wu* are like the Odes. I trust that they will not be condemned, before they have been perused.

This is the origin of the *Lun-hêng*. The reason why people so often take exception to new productions is that they often contain so many unfounded assertions and disparaging remarks on others. The *Lun-hêng* aims at truth and dislikes all wild speculations. The chapters entitled:—*Ch'i-shih*,² *Hsüan Han*, *Hui kuo*, and *Yen-fu*³ are full of praise and well-deserved applause,⁴ and not disparaging at all. Such a creation might well escape reproach.

¹ The Odes of the *Shi-king*.

² "Equality of the ages."

³ Contained in Books XVIII and XIX, N. 56-59.

⁴ *Wang Ch'ung* eulogises the emperors of his own time, and places them on a level with the model sovereigns of antiquity.

CHAPTER III.

Spontaneity (*Tse-jan*).

By the fusion of the fluids of Heaven and Earth all things of the world are produced spontaneously, just as by the mixture of the fluids of husband and wife children are born spontaneously. Among the things thus produced, creatures with blood in their veins are sensitive of hunger and cold. Seeing that grain can be eaten, they use it as food, and discovering that silk and hemp can be worn, they take it as raiment. Some people are of opinion that Heaven produces grain for the purpose of feeding mankind, and silk and hemp to cloth them. That would be tantamount to making Heaven the farmer of man or his mulberry girl,¹ it would not be in accordance with spontaneity, therefore this opinion is very questionable and unacceptable.

Reasoning on Taoist principles we find that Heaven emits its fluid everywhere. Among the many things of this world grain dispels hunger, and silk and hemp protect from cold. For that reason man eats grain, and wears silk and hemp. That Heaven does not produce grain, silk, and hemp purposely, in order to feed and cloth mankind, follows from the fact that by calamitous changes it does not intend to reprove man. Things are produced spontaneously, and man wears and eats them; the fluid changes spontaneously, and man is frightened by it, for the usual theory is disheartening. Where would be spontaneity, if the heavenly signs were intentional, and where inaction?²

Why must we assume that Heaven acts spontaneously? Because it has neither mouth nor eyes. Activity is connected with the mouth and the eyes: the mouth wishes to eat, and the eyes to see. These desires within manifest themselves without. That the mouth and the eyes are craving for something, which is considered an advantage, is due to those desires. Now, provided that the mouth and the eye do not affect things, there is nothing which they might long for, why should there be activity then?

¹ Who feeds the silkworms.

² Inaction does not mean motionlessness, but spontaneous action without any aim or purpose. It is more or less mechanical, and not inspired by a conscious spirit.

How do we know that Heaven possesses neither mouth nor eyes? From Earth. The body of the Earth is formed of earth, and earth has neither mouth nor eyes. Heaven and Earth are like husband and wife. Since the body of the Earth is not provided with a mouth or eyes, we know that Heaven has no mouth or eyes neither. Supposing that Heaven has a body, then it must be like that of the Earth, and should it be air only, this air would be like clouds and fog. How can a cloudy or nebular substance have a mouth or an eye?

Some one might argue that every movement is originally inaction. There is desire provoking the movement, and, as soon as there is motion, there is action. The movements of Heaven are similar to those of man, how could they be inactive? I reply that, when Heaven moves, it emits its fluid. Its body moves, the fluid comes forth, and things are produced. When man moves his fluid, his body moves, his fluid then comes forth, and a child is produced. Man emitting his fluid does not intend to beget a child, yet the fluid being emitted, the child is born of itself. When Heaven is moving, it does not desire to produce things thereby, but things are produced of their own accord. That is spontaneity. Letting out its fluid it does not desire to create things, but things are created of themselves. That is inaction.

But how is the fluid of Heaven, which we credit with spontaneity and inaction? It is placid, tranquil, desireless, inactive, and unbusied. *Lao Tse* acquired long life by it. He obtained it from Heaven. If Heaven did not possess this fluid, how could *Lao Tse* have obtained this nature? For it does not happen that the disciples alone speak of something, which their master never mentioned.

Perhaps this nature appeared again in Duke *Huan*,¹ who was wont to say, "Let *Kuan Chung*² know." His attendants replied, "is it so easy to rule, if *Kuan Chung* is always the first and second word?" The duke rejoined, "Before I had secured the services of *Kuan Chung*, I was in the greatest difficulties, now, after I have got him, I find everything easy." When Duke *Huan* had taken *Kuan Chung* into his service, he left the affairs to him, entrusted him with the administration, and did not trouble any more about it. Should high Heaven, which in its exalted virtue confers the government upon an emperor, reprove man, its virtue would be inferior to that of

¹ Duke *Huan* of *Ch'i*, 683-641 B.C.

² Duke *Huan's* famous minister. Cf. p. 356.

Duke *Huan*, and the conduct of a feudatory prince surpass that of great Heaven.

Somebody might object that Duke *Huan* knew *Kuan Chung* to be a wise man, and therefore appointed him, and that but for *Kuan Chung* he would also have given vent to his displeasure. Meeting with men like *Yao* and *Shun* Heaven would certainly not have reprimanded people either.

I beg to reply, that, if Heaven can reprimand, it might as well purposely appoint a wise prince, select a genius like *Yao* and *Shun*, confer the imperial dignity upon him, and leave the affairs of the empire to him without taking further notice of them. Now it is different. Heaven creates very inferior princes, who have no principles, and neglect virtue, and therefore has to reprove them every now and then. Would it not be afraid of the trouble?

T'sao T'san,¹ a minister of the *Han*, was given to wine, songs, and music, and did not care about government. When his son remonstrated with him, he gave him two hundred blows with the bamboo. At that period there was no insurrection in the empire. In *Huai-yang*² people coined counterfeit money, and the officials were powerless to check the abuse. *Chi Yen*³ was prefect then. He did not destroy a single furnace, or punish a single individual. Quite indifferent, he was comfortably reclining on his couch, and the conditions of *Huai-yang* became well ordered again. *T'sao T'san* behaved himself, as though he were not a minister, and *Chi Yen* administered his prefecture, as if nobody were living in it. Albeit yet the empire of the *Han* had no troubles, and in *Huai-yang* the punishments could be discontinued. So perfect was the virtue of *T'sao T'san*, and so imposing *Chi Yen's* dignity. The majesty of Heaven and its virtue are quite something else than those of *T'sao T'san* and *Chi Yen*, but to affirm that Heaven entrusts an emperor with the government, and then reproves him, would amount to nothing less than that Heaven's virtue is not as exalted as that of *T'sao T'san*, and its majesty not as imposing as that of *Chi Yen*.

¹ One of the counsellors and supporters of *Han Kao Tsu*, died 190 B.C. On his *laissez faire* policy vid. his biography in the *Shi-chi* chap. 54.

² A State in *Honan*.

³ A minister of the emperor *Wu Ti*, like *T'sao T'san* a follower of the doctrine of inaction inculcated by *Lao Tse*. His policy of governing consisted in letting things alone.

When *Chü Po Yü*¹ was governing *Wei*, *Tse Kung* asked him through somebody, how he governed *Wei*. The reply was, "I govern it by not governing."—Government by not governing is inaction as a principle.

Some opponent might say that as a sequel of universal peace a plan came forth from the *Yellow River*, and a scroll from the *Lo*.² Without drawing no plan can be made, and without action nothing is completed. The fact that Heaven and Earth produced the plan and the scroll shows that they are active, they think.—When *Chang Liang* was walking on the banks of the river *Sse*, he met the "Yellow Stone Genius,"³ who gave him the "minister's book."⁴ Heaven was supporting the *Han* and destroying the *Ch'in*, therefore he ordered a spiritual stone to change into a ghost. That a book was handed to somebody is again considered a proof of activity.

I am of opinion that all this was spontaneous, for how could Heaven take a brush and ink, and draw the plan, or write the scroll? The principle of Heaven is spontaneity, consequently the plan and the book must have been produced of themselves.

T'ang Shu Yü of *Chin*⁵ and *Ch'eng Chi Yo* of *Lu*⁶ had a character in their hands, when they were born, therefore one was called *Yü*, the other *Yo*. When *Ch'ung Tse* of *Sung*⁷ was born, the characters "*Duchess of Lu*" were written on her palm. These letters must have been written, while the three persons were still in their mother's womb. If we say that Heaven wrote them, while they were in their mother's womb, did Heaven perhaps send a spirit with a style, a brush, and ink to engrave and write the characters

¹ A disciple of *Confucius*, cf. Chap. XXXIII. The Taoists also claim him as one of theirs. *Chuang Tse*, chap. XXV, 33, informs us that "when *Chü Po Yü* reached his sixtieth year, he changed his opinions. What he had previously regarded as right, he now came to regard as wrong," i. e. from a Confucianist he became a Taoist, and as such upheld the principle of quietism.

² Vid. Chap. XXII.

³ *Huang Shih*, cf. Chap. XXX.

⁴ From this mysterious book *Chang Liang* is believed to have derived his plans consolidating the power of the *Han* dynasty.

⁵ *T'ang Shu*, the younger prince of *T'ang*, was a son of King *Wu Wang* and younger brother of King *Ch'ing* (1115-1078). He became the founder of the princely house of *Chin*. Cf. *Shi-chi* chap. 39 p. 1v where the character of his palm is likewise referred to.

⁶ *Ch'eng Chi* was a younger son of Duke *Huan* of *Lu* (711-693). We read in the *Shi-chi* chap. 33 p. 13v the story of his having been born with the character *Yo* in his hand.

⁷ A daughter of Duke *Wu* of *Sung* (765-747 B.C.) who became married to Duke *Hui* of *Lu*. Cf. Chap. XXII.

on their bodies? The spontaneity of these processes seems dubious, and is difficult to understand. Externally there seemed to be activity, but as a matter of fact, there was spontaneity internally. Thus the Grand Annalist recording the story of the yellow stone, has his doubts, but cannot find the truth.¹ Viscount *Chien* of *Chao*² had a dream that he was ascending to heaven. There he saw a lad by the side of the Ruler of Heaven. When he went out subsequently, he perceived a young man in the street, who was the one whom he had seen previously in his dream by the side of the Ruler of Heaven. This must be regarded as a lucky augury the future flourishing of the *Chao* State, as the transmission of the book by the "yellow stone" was a sign of the rise of the *Han* dynasty. That the supernatural fluid becomes a ghost, and that the ghost is shaped like a man, is spontaneous, and not the work of anybody. When plants and trees grow, their flowers and leaves are onion green and have crooked and broken veins like ornaments. If Heaven is credited with having written the above mentioned characters, does it make these flowers and leaves also?

In the State of *Sung* a man carved a mulberry-leaf of wood, and it took him three years to complete it. *Confucius* said "If the Earth required three years to complete one leaf, few plants would have leaves."³ According to this dictum of *Confucius* the leaves of plants grow spontaneously, and for that reason they can grow simultaneously. If Heaven made them, their growth would be as much delayed as the carving of the mulberry-leaf by the man of the *Sung* State.

Let us look at the hair and feathers of animals and birds, and their various colours. Can they all have been made? If so, animals and birds would never be quite finished. In spring we see the plants growing, and in autumn we see them full-grown. Can Heaven and Earth have done this, or do things grow spontaneously? If we may say that Heaven and Earth have done it, they must have used hands for the purpose. Do Heaven and Earth possess many thousand or many ten thousand hands to produce thousands and ten thousands of things at the same time?

¹ In his remarks added to the biography of *Chang Liang* (*Shi-chi* chap. 55 p. 13) *Sse Ma Ch'ien* says that many scholars deny the existence of ghosts, but that the story of the yellow stone is very strange.

² Cf. Chap. XVII.

³ We find this same story in *Lieh Tse* VIII, 2 and in *Huai Nan Tse* XX, 2, but both authors ascribe the words put in the mouth of *Confucius* here to *Lieh Tse*. *Huai Nan Tse* makes the mulberry-leaf to be made of ivory, *Lieh Tse*, of jade.

The things between Heaven and Earth are like a child in his mother's womb. After ten months pregnancy the mother gives birth to the child. Are his nose, his mouth, his ears, his hair, his eyes, his skin with down, the arteries, the fat, the bones, the joints, the nails, and the teeth grown of themselves in the womb, or has the mother made them?

Why is a dummy never called a man? Because it has a nose, a mouth, ears, and eyes, but not a spontaneous nature. *Wu Ti* was very fond of his consort *Wang*. When she had died, he pondered, whether he could not see her figure again. The Taoists made an artificial figure of the lady.¹ When it was ready, it passed through the palace gate. *Wu Ti* greatly alarmed rose to meet her, but, all of a sudden, she was not seen any more. Since it was not a real, spontaneous being, but a semblance, artificially made by jugglers, it became diffuse at first sight, dispersed, and vanished. Everything that has been made does not last long, like the image of the empress, which appeared only for a short while.

The Taoist school argues on spontaneity, but it does not know how to substantiate its cause by evidence. Therefore their theory of spontaneity has not yet found credence. However, in spite of spontaneity there may be activity for a while in support of it. Ploughing, tilling, weeding, and sowing in Spring are human actions. But as soon as the grain has entered the soil, it begins growing by day and night. Man can do nothing for it, or if he does, he spoils the thing.

A man of *Sung* was sorry that his sprouts were not high enough, therefore he pulled them out, but, on the following day, they were dry, and died. He who wishes to do what is spontaneous, is on a par with this man of *Sung*.

The following question may be raised:—"Man is born from Heaven and Earth. Since Heaven and Earth are inactive, man who has received the fluid of Heaven, ought to be inactive likewise, wherefore does he act nevertheless?"

For the following reason. A man with the highest, purest, and fullest virtue has been endowed with a large quantity of the heavenly fluid, therefore he can follow the example of Heaven, and be spontaneous and inactive like it. He who has received but a small quota of the fluid, does not live in accordance with righteousness and virtue, and does not resemble Heaven and Earth.

¹ The apparition of the lady was evoked by the court magician *Shao Wêng* in 121 A.C. (Cf. *Shi-chi* chap. 28 p. 23.)

Hence he is called unlike, which means that he does not resemble Heaven and Earth. Not resembling Heaven and Earth he cannot be accounted a wise man or a sage. Therefore he is active.

Heaven and Earth are the furnace, and the creating is the melting process. How can all be wise, since the fluid of which they are formed is not the same? *Huang* and *Lao* were truly wise. *Huang* is *Huang Ti*, and *Lao* is *Lao Tse*. *Huang* and *Lao's* conduct was such, that their bodies were in a state of quietude and indifference. Their government consisted in inaction. They took care of their persons, and behaved with reverence, hence *Yin* and *Yang* were in harmony. They did not long for action, and things were produced of themselves: they did not think of creating anything, and things were completed spontaneously.

The *Yi-king* says that *Huang Ti*, *Yao*, and *Shun* let their robes fall, and the empire was governed.¹ That they let their robes fall means that their robes fell down, and that they folded their arms, doing nothing. *Confucius* said, "Grand indeed was *Yao* as a sovereign! Heaven alone is great, and *Yao* alone emulated it!"² and, "How imposing was the way in which *Shun* and *Yü* swayed the empire, but did not much care for it!"³ The Duke of *Chou* makes the remark that the supreme ruler enjoyed his ease.⁴ By the supreme ruler *Shun* and *Yü* are meant.⁵

Shun and *Yü* took over the peaceful government, which they continued, appointing wise men and men of talent. They respected themselves, and did no work themselves, and the empire was governed. *Shun* and *Yü* received the peaceful government from *Yao*. *Yao* imitated Heaven; he did not do meritorious deeds or strive for a name, and reforms, for which nothing was done, were completed of themselves. Hence it was said, "Excellent indeed," but the people did not find the right name for it. Those aged 50 years were beating clods of earth together on their land, but they did not understand *Yao's* virtue, because the reforms were spontaneous.

The *Yi-king* says, "The great man equals Heaven and Earth in virtue."⁶ *Huang Ti*, *Yao*, and *Shun* were such great men. Their

¹ *Yi-king*, *Chi-t'ê* II (*Legge's* transl. p. 383).

² *Analects* VIII, 19.

³ *Analects* VIII, 18.

⁴ *Shu-king*, *To-shih*, Pt. V, Bk. XIV, 5 (*Legge* Vol. III, Pt. II, p. 455).

⁵ All other commentators take the "supreme ruler" as a synonym for God, and I think that they are right, and that *Wang Ch'ung's* interpretation is forced for the purpose of supporting his theory.

⁶ Cf. p. 308.

virtue was on a level with that of Heaven and Earth, therefore they knew inaction. The principle of Heaven is inaction. Accordingly in spring it does not do the germinating, in summer the growing, in autumn the ripening, or in winter the hiding of the seeds. When the *Yang* fluid comes forth spontaneously, plants will germinate and grow of themselves, and, when the *Yin* fluid rises, they ripen and disappear of their own accord.

When we irrigate garden land with water drawn from wells or drained from ponds, plants germinate and grow also, but, when showers of rain come down, the stalks, leaves, and roots are all abundantly soaked. Natural moisture is much more copious than artificial irrigation from wells and ponds. Thus inactive action brings the greatest results. By not seeking it, merit is acquired, and by not affecting it, fame is obtained. Rain-showers, merit, and fame are something great, yet Heaven and Earth do not work for them. When the fluid harmonises, rain gathers spontaneously.

The literati in speaking of the relation of husband and wife establish similarities with Heaven and Earth. For husband and wife they find similarities with Heaven and Earth, but in so far as they are unable to make use of the relation of husband and wife, when discussing the nature of Heaven and Earth, they show a regrettable lack of acumen.

Heaven expands above, and Earth below. When the fluid from below rises, and the fluid on high descends, all things are created in the middle. While they are growing, it is not necessary that Heaven should still care for them, just as the father does not know the embryo, after it is in the mother's womb. Things grow spontaneously, and the child is formed of itself. Heaven and Earth, and father and mother can take no further cognisance of it. But after birth, the way of man is instruction and teaching, the way of Heaven, inaction and yielding to nature. Therefore Heaven allows the fish to swim in the rivers, and the wild beasts to roam in the mountains, following their natural propensities. It does not drive the fish up the hills, or the wild beasts into the water. Why? Because that would be an outrage upon their nature, and a complete disregard of what suits them. The people resemble fish and beasts. High virtue governs them as easily, as one fries small fish, and as Heaven and Earth would act.

*Shang Yang*¹ changed the laws of *Ch'in* wishing to acquire extraordinary merit. He did not hear the advice of *Chao Liang*,

¹ Cf. p. 351 Note 2.

consequently he incurred the horrible penalty of being torn asunder by carts. If the virtue be poor, and the desires many, prince and minister hate one another. The Taoists possess real virtue:—the inferiors agree with the superiors, and the superiors are at peace with their inferiors. Being genuinely ignorant, they do nothing, and there is no reason, why they should be reprov'd. This is what they call a well balanced government. Prince and minister forget one another in governing, the fish forget each other in the water,¹ and so do the beasts in the forests, and men in life. That is Heaven.

Confucius said to *Yen Yuan*, "When I deferred to you, I did not think of it, and when you deferred to me, you likewise did not think of it."² Although *Confucius* was like a prince, and *Yen Yuan* like a minister, he could not make up his mind to reprimand *Yen Yuan*, how much less would *Lao Tse* have been able to do so, if we consider him as a prince and *Wên Tse*³ as his minister? *Lao Tse* and *Wên Tse* were like Heaven and Earth.

Generous wine tastes sweet. When those who drink it, become drunk, they do not know each other. Bad wine is sour and bitter. Hosts and guests knit the brows. Now, reprimands are a proof of the badness of one's principles.⁴ To say that Heaven reprimands would be like pretending that Heaven's excellence is inferior to that of generous wine.

Ceremonies originate from a want of loyalty and good faith, and are the beginning of confusion.⁵ On that score people find fault with one another, which leads to reproof. At the time of the Three Rulers people were sitting down self-satisfied, and walking about at perfect ease. Sometimes they took themselves for horses, and sometimes for oxen. Virtuous actions were out of the question, and the people were dull and beclouded. Knowledge and wisdom did not yet make their appearance. Originally, there happened no calamities or catastrophes either, or, if they did, they were not denoted as reprimands. Why? Because at that time people were feeble-minded, and did not restrain or reproach one another.

¹ "The fish forget each other in the rivers and lakes," says *Huai Nan Tse* II, 4r.

² Both were in a state of blissful forgetfulness and purposelessness. The passage is quoted from *Huai Nan Tse* XI, 5r.

³ A Taoist philosopher, disciple of *Lao Tse*.

⁴ Reprimands tell against the system by which they are required, perfect virtue pervading the universe necessitates no recriminations, for all are filled with it as with generous wine.

⁵ This argument is quite Taoist.

Later generations have gradually declined:—superiors and inferiors recriminate, and calamitous events continually happen. Hence the hypothesis of reprimands has been developed. The Heaven of to-day is the Heaven of old, and it is not the case that the Heaven of old was benign, whereas now Heaven is harsh. The hypothesis of reprimands has been put forward at present, as a surmise made by men from their own feelings.

Declarations and oaths do not reach up to the Five Emperors, agreements and covenants to the Three Rulers, and the giving of hostages to the Five Princes.¹ The more people's virtue declined, the more faith began to fail them. In their guile and treachery they broke treaties, and were deaf to admonitions. Treaties and admonitions being of no avail, they reproached one another, and if no change was brought about by these reproaches, they took up arms, and fought, till one was exterminated. Consequently reprimands point to a state of decay and disorder. Therefore it appears very dubious that Heaven should make reprimands.

Those who believe in reprimands, refer to human ways as a proof. Among men a sovereign reprimands his minister, and high Heaven reprimands the sovereign. It does so by means of calamitous events, they say. However, among men it also happens that the minister remonstrates with his sovereign. When Heaven reprimands an emperor by visiting him with calamities, and the latter wishes at that time to remonstrate with high Heaven, how can he do it? If they say that Heaven's virtue is so perfect, that man cannot remonstrate with it, then Heaven possessed of such virtue, ought likewise to keep quiet, and ought not to reprimand. When the sovereign of *Wan Shih* did wrong, the latter did not say a word, but at table he did not eat, which showed his perfection. An excellent man can remain silent, and august Heaven with his sublime virtue should reprimand? Heaven does not act, therefore it does not speak. The disasters, which so frequently occur, are the work of the spontaneous fluid.

Heaven and Earth cannot act, nor do they possess any knowledge. When there is a cold in the stomach, it aches. This is not caused by man, but the spontaneous working of the fluid. The space between Heaven and Earth is like that between the back and the stomach.²

¹ The five leading feudal princes during the later *Chou* epoch, to wit:—Duke Huan of *Ch'i* D.B.C. 643, Duke Wen of *Chin* D.B.C. 628, Duke Hsiang of *Sung* D.B.C. 637, King Chuang of *Ch'u* D.B.C. 591, and Duke Mu of *Ch'in* D.B.C. 621.

² And it is likewise filled with the spontaneous fluid.

If Heaven is regarded as the author of every calamity, are all abnormities, great and small, complicated and simple, caused by Heaven also? A cow may give birth to a horse, and on a cherry-tree a plum may grow. Does, according to the theory under discussion, the spirit of Heaven enter the belly of the cow to create the horse, or stick a plum upon a cherry-tree?

*Lao*¹ said, "The Master said," "Having no official employment, I acquired many arts," and he said, "When I was young, my condition was low, and therefore I acquired my ability in many things, but they were mean matters."² What is low in people, such as ability and skilfulness, is not practised by the great ones. How could Heaven, which is so majestic and sublime, choose to bring about catastrophes with a view to reprimanding people?

Moreover, auspicious and inauspicious events are like the flushed colour appearing on the face. Man cannot produce it, the colour comes out of itself. Heaven and Earth are like the human body, the transformation of their fluid, like the flushed colour. How can Heaven and Earth cause the sudden change of their fluid, since man cannot produce the flushed colour? The change of the fluid is spontaneous, it appears of itself, as the colour comes out of itself. The soothsayers rely on this, when they foretell the future.

Heat and cold, reprimands, phenomenal changes, and attraction, all these four errors have already been treated.³ Reprimands are more contrary to the ways of Heaven than anything else, therefore I have discussed them twice, explaining where the difficulties in the way of the two antagonistic views lie. The one is in accordance with human affairs, but does not fall in with Taoism, the other agrees with Taoism, but is not in harmony with human affairs. But though opposed to the belief of the Confucianists, it corresponds to the ideas of *Huang Ti* and *Lao Tse*.

¹ *Ch'in Chang*, styled *Tse K'ai*, a disciple of *Confucius*.

² *Analects* IX, 6.

³ In the preceding chapters of the *Lun-hêng*.

CHAPTER IV.

The Nature of Things (*Wu-shih*).

The literati declare that Heaven and Earth produce man on purpose. This assertion is preposterous, for, when Heaven and Earth mix up their fluids, man is born as a matter of course unintentionally. In just the same manner a child is produced spontaneously, when the essences of husband and wife are harmoniously blended. At the time of such an intercourse, the couple does not intend to beget a child. Their passionate love being roused, they unite, and out of this union a child is born. From the fact that husband and wife do not purposely beget a child one may infer that Heaven and Earth do not produce man on purpose either.

However, man is produced by Heaven and Earth just as fish in a pond, or lice on man. They grow in response to a peculiar force, each species reproducing itself. This holds good for all the things which come into being between Heaven and Earth.

It is said in books that Heaven and Earth do not create man on purpose, but that man is produced unintentionally, as a matter of course. If anybody holds this view, how can he admit that Heaven and Earth are the furnace, all things created, the copper, the *Yin* and the *Yang*, the fire, and all the transformations, the working? If the potter and the founder use fire in order to melt the copper, and to burn their ware, their doings are dictated by a certain purpose. Now, they own that Heaven and Earth create man without a purpose, that, under given circumstances, he grows spontaneously. Can it be said of the potter and founder, that they too make their ware purposeless, and that it grows naturally, and of its own accord?

If a comparison is not to the point, it cannot be called an analogy, and if words do not express the truth, the statement cannot be considered correct. It may be urged that the purport of the above simile is but to show that the heavenly fluid, with which man is imbued, is not quite uniform, as the moulds into which the liquid copper runs, and the fire applied in burning earthenware, may be different, and that it is not said that Heaven and Earth create man in the same way as potters and founders do their business.

Whenever human affairs are referred to, to explain human nature, they must be taken as a whole, which cannot be divided into different parts. When the eye tries to have a look at its own head, the head will turn, and when the hand grasps at the foot, the foot will move. Eye and head belong to the same organism, hand and foot to the same body.¹

The potter and founder having first prepared the clay for the vessel, require a mould to form it, which is a designed act. Burning coal in order to have a fire, they regulate the furnace or stove, which is done on purpose also. Yet not all the molten copper gets a proper shape, and the burned vessels do not invariably turn out well, for their completion is not a designed act.²

Since Heaven and Earth cannot create man on purpose, the creation of all the other things and beings cannot be intentional either. The fluids of Heaven and Earth mixing, things grow naturally and spontaneously.

Tilling, weeding the ground, and sowing are designed acts, but whether the seed grows up, and ripens, or not, depends on chance, and spontaneous action. How do we know? If Heaven had produced its creatures on purpose, it ought to have taught them to love each other, and not to prey upon and destroy one another. One might object that such is the nature of the Five Elements, that when Heaven creates all things, it imbues them with the fluids of the Five Elements,³ and that these fight together, and destroy one another. But then Heaven ought to have filled its creatures with the fluid of one element only, and taught them mutual love, not permitting the fluids of the five elements to resort to strife and mutual destruction.

People will rejoin, that wishing to use things, one must cause them to fight and destroy each other, because thereby only can they be made into what they are intended to be. Therefore they

¹ The meaning is that, if the creation of man by Heaven and Earth be compared to the melting of copper or the burning of earthenware, these latter processes must be taken in their entirety like a body or an organism. Touching one member, one affects the whole organism. One cannot single out some constituent parts of the process, such as the moulding or the firing. Then "purpose" is comprised in the image, which thereby becomes distorted.

² The completion of a work done by man on purpose, depends on conditions and circumstances over which he has not always control. Man acts with a purpose, but the forces of nature which he sets in motion, and which bring about the final result, have no purpose.

³ The Five Elements of Chinese natural philosophy:—metal, wood, water, fire, and earth.

say, Heaven uses the fluids of the Five Elements in producing all things, and man uses all these things in performing his many works. If one thing does not subdue the other, they cannot be employed together, and, without mutual struggle and annihilation, they cannot be made use of. If the metal does not hurt the wood, the wood cannot be used, and if the fire does not melt the metal, the metal cannot be made into a tool. Thus the injury done by one thing to the other turns out to be a benefit after all. If all the living creatures overpower, bite, and devour one another, it is the fluids of the Five Elements also that compel them to do so.

Ergo we are to understand that all created things must injure one another, if they are to be useful. Now tigers, wolves, serpents, snakes, wasps, and scorpions attack, and hurt man. Did then Heaven design man to be made use of by those animals?

Furthermore, because the human body harbours the fluids of the Five Elements, man practises the Five Virtues, which are the outcome of the Five Elements. As long as he has the Five Organs in his bosom, those fluids are in order. If, according to this view, animals prey upon and destroy one another, because of their being endowed with the fluids of the Five Elements, the human body with the Five Organs in its breast ought to be a victim of internecine strife, and the heart of a man living a righteous life be lacerated by discord. But what proves us that there is really an antagonism of the Five Elements, and that therefore animals oppress each other?

The sign *Yin* corresponds to wood, its proper animal is the tiger.¹ *Hsü* corresponds to earth, its animal is the dog. *Ch'ou* and *Wei* correspond to earth likewise, *Ch'ou* having as animal the ox, and *Wei* having the sheep. Wood overcomes earth, therefore the dog, the ox, and the sheep are overpowered by the tiger. *Hai* goes with water, its animal being the boar. *Sse* goes with fire, and has the serpent as animal. *Tse* means also water, its animal being the rat. *Wu* also corresponds to fire, its animal is the horse. Water overcomes fire, therefore the boar devours the serpent. Fire is quenched by water, therefore, when the horse eats the excrements of rats, its belly swells up.²

¹ In the ancient, so called natural philosophy of the Chinese, a cyclical character, such as *Hsü*, *Ch'ou*, *Wei*, etc., and a certain animal are supposed to correspond to each of the five elements. From the relations between the elements one has drawn conclusions concerning their attributes. The greatest Chinese scholars have indulged in these plays, and mistaken them for natural science.

² To wit the horse is hurt by the rat, because fire, the element of the horse, is quenched by water, which corresponds to the rat.

However, going more thoroughly into the question, we are confronted with the fact that not unfrequently it does not appear that animals overpower one another, which they ought, after this theory. *Wu* is connected with the horse, *Tse* with the rat, *Yu* with the cock, and *Mao* with the hare. Water is stronger than fire, why does the rat not drive away the horse? Metal is stronger than wood, why does the cock not eat the hare? *Hai* means the boar, *Wei* the sheep, and *Ch'ou* the ox. Earth overcomes water, wherefore do the ox and the sheep not kill the boar. *Sse* corresponds to the serpent, *Shên* to the monkey. Fire destroys metal, how is it that the serpent does not eat the monkey? The monkey is afraid of the rat, and the dog bites the monkey. The rat goes with water, and the monkey with metal. Water not being stronger than metal, why does the monkey fear the rat? *Hsü* is allied to earth, *Shên* to the monkey. Earth not forcing metal, for what reason is the monkey frightened by the dog?

The East is represented by wood, its constellation is the Blue Dragon,¹ the West by metal, its constellation is the White Tiger. The South corresponds to fire, and has as constellation the Scarlet Bird, the North is connected with water, its constellation is the Black Tortoise.² Heaven by emitting the essence of these four stars produces the bodies of these four animals on earth.³ Of all the animals they are the first, and they are imbued with the fluids of the Five Elements in the highest degree. Now, when the dragon and the tiger meet, they do not fight, and the scarlet bird and the tortoise do each other no harm. Starting from these four famous animals, and from those belonging to the twelve horary characters,⁴ we find that all the other animals endued with the Five Elements, can much less be prompted to strife and discord by their natural organisation.

As all created things struggle and fight together, the animals subdue one another. When they try to tear their enemies to pieces,

¹ The points of the compass, the stars, hours, days, months, and years, colours, grains, etc. have all been incorporated into the afore-mentioned scheme, based on the interaction of the elements.

² These Four Constellations are the Four Quadrants into which the Twenty-eight Stellar Mansions are divided. (Cf. *Mayers Manual*, Pt. II, N. 91 and 313.)

³ Those four constellations are stars, but not animals, though they bear the names of animals. How then could Heaven produce animals from their essence?

⁴ The Twelve Horary Characters are the Twelve Branches or Twelve Cyclical Signs applied to the twelve double hours of the day. They as well as their corresponding animals have been enumerated above, though not in their regular sequence. The Twelve Animals are:—Rat, ox, tiger, hare, dragon, serpent, horse, sheep, monkey, cock, dog, boar. (Vid. *Giles*, Dict. p. 1383.)

and devour them, all depends on the sharpness of their teeth, the strength of their muscles and sinews, the agility of their movements, and their courage.

If with men on earth the power is not equally divided, or their strength equally balanced, they vanquish and subjugate one another as a matter of course, using their strength to subdue, and their swords to despatch their foes. Man strikes with his sword just as the beasts butt, bite, and scratch with their horns, teeth, and claws. A strong arm, pointed horns, a truculent courage, and long teeth win the victory. Pusillanimity, short claws, cowardice, and blunted spurs bring about defeat.

Men are audacious or faint-hearted. That is the reason why they win or lose their battles. The victors are therefore not necessarily endowed with the fluid of metal, or the vanquished with the essence of wood.¹

Confucius afraid of *Yang Hu*² took himself off, covered with perspiration. *Yang Hu*'s colour was not necessarily white, and *Confucius* was not blue-faced.³ Because the falcon pounces upon pigeons and sparrows, and because the hawk-owl kills, and devours wild geese, it does not follow that the falcon and the hawk-owl are born in the south, or that pigeons, sparrows, and wild geese inhabit the west.⁴ It is but bodily strength and courage that lead to victory.

In the mansion there will always be people disputing, and in the cottage, litigating. In a law-suit there must be right and wrong, in a discussion truth and error. He who is in error, and in the wrong, loses, whereas he who tells the truth, and is right, wins.

It may happen, however, that in arguing, the glib-tongued, whose speech flows with flippant rapidity, win, and that the ineloquent, who falter and stammer in their speech, are beaten. The tongue plays the same roll in debates as swords and halberds in battles. Sharp swords, long halberds, strong and quick hands and feet secure the victory. Blunt swords, short spears, and slow hands and feet cause the defeat.

¹ Metal is stronger than wood, as we were told above.

² *Yang Hu* was the principal minister of the *Chi* family, one of the three leading families in the *Lu* State, *Confucius*' country. *Yang Hu* being an usurper, scheming to arrogate the whole authority of the *Lu* State to himself, *Confucius* refused to see him. (Cf. *Analects* XVII, 1.)

³ White overcomes blue.

⁴ Because the south is supposed to be stronger than the west.

Whether one creature vanquishes the other, depends on its bodily strength, or its prowess, or its dexterity. If a small being is courageous, and possesses a quick tongue and nimble feet, a small animal may overpower a big one, and a big one without bodily strength and destitute of powerful horns or wings, may succumb to a small antagonist despite its bigness. The magpie eats the skin of the hedgehog, and the shrike swallows the snake, for the hedgehog and the snake are not very nimble. Gnats and mosquitoes are not as strong as the ox or the horse, yet these latter are tormented by gnats and mosquitoes, which are a very audacious lot.

The horns of a stag are strong enough to pierce a dog, and a monkey might well catch a rat with its hands, but the stag is brought to bay by the dog, and the monkey driven away by a rat, for they do not know how to make use of their horns and claws. Thus an ox, ten years old, is lead by a herdsboy, and an elephant, eight cubits high, obeys the hook of a young Annamese mahout, all for want of skill. With cleverness a small creature gets the better of a big one, but without it the weak succumbs to the strong.

CHAPTER V.

Phenomenal Changes (*Pien t'ung*).

Arguing on calamitous events I have already expressed my doubts as to Heaven reprimanding man by misfortunes.¹ They say, moreover, that the sovereign, as it were, moves Heaven by his government, and that Heaven moves the fluid in response. Beating a drum and striking a bell with a hammer would be an analogous process. The drum represents Heaven, the hammer the government, and the sound of the drum or the bell is like Heaven's response. When man acts below, the heavenly fluid survenes, and accompanies his actions. I confess that I doubt this also.

Heaven can move things, but how can things move Heaven? Men and things depend upon Heaven, and Heaven is the master of men and things. Thus one says that, when *Wang Liang*² whips the horses, the carriage and the steeds rush over the plain. It is not said that, when the carriage and the steeds chase over the plain, *Wang Liang* subsequently whips the horses. The heavenly fluid changes above, and men and things respond to it below. Consequently, when Heaven is about to rain, the *shang-yang*³ begins to dance, and attracts the rain. The "*shang-yang*" is a creature which knows the rain. As soon as Heaven is about to rain, it bends its single leg, and commences to dance.

When Heaven is going to rain, the mole-crickets and ants leave their abodes, the earth-worms come forth, the chords of guitars become loose, and chronic diseases more violent. This shows, how Heaven moves things. When Heaven is about to blow, the creatures living in nests become restless, and, when it is going to rain, the insects staying in holes become excited. The fluid of wind and rain has such an effect upon those creatures. Man takes the same position between Heaven and Earth as fleas and bugs between the upper and lower garments, or crickets and ants in crevices. Can fleas and bugs, crickets and ants, in so far as they

¹ In chap. VI, which in the *Lun-héng* precedes chap. V.

² A famous charioteer (cf. p. 318).

³ A one-legged bird said to portend rain.

are either rebellious or peaceful, wild or quiet, bring about a change of the fluid in the crevices? Fleas and bugs, mole-cricket and ants cannot do this. To pretend that man is able to do so, shows a misconception of the nature of the fluid of things.

When the wind comes, the boughs of the trees shake, but these boughs cannot produce the wind. In the same manner at the end of summer the field crickets chirrup, and the cicadas cry. They are affected by the *Yin* fluid. When the thunder rolls, the pheasants become frightened, and, when the insects awake from their state of torpidity, the snakes come forth. This is the rising of the *Yang* fluid. When it is near mid-night, the cranes scream, and when at dawn the sun is about to rise, the cocks crow. Although these be not phenomenal changes, they show at least, how the heavenly fluid moves things, and how those respond to the heavenly fluid. One may say that heat and cold influence the sovereign in such a way, that he emits a fluid by which he rewards or punishes, but are we warranted in saying that rewards and punishments affect high Heaven so, that it causes heat or cold to respond to the government?

In regard to the Six Passions¹ the expositors of the wind theory maintain that, when the wind blows, robbers and thieves set to work under its influence, but the nature of robbers and thieves cannot move Heaven to send the wind. When the wind blows, it has a strange influence on perverted minds so, that robbers and thieves do their deeds. How can we prove that? Robbers and thieves seeing something, take it away, and beholding an enemy, kill him. This is an off-hand business, and the work of a moment, and not premeditated day and night. When the heavenly afflatus passes, the time of greedy scoundrels and stealthy thieves has come.

Those who predict dearness and cheapness from the wind, hold that a wind blowing over residences of kings and ministers brings dearness, whereas a wind coming from the dwellings of prisoners, or of the dead, brings cheapness. Dearness and cheapness refer to the amount of pecks and bushels to be got. When the wind arrives, the buyers of grain raise or lower the prices, such is the wonderful influence exercised by the heavenly fluid on men and things. Thus the price of grain rises, or falls, becomes dear, or cheap.

¹ Cheerfulness, anger, grief, joy, love, and hatred. It is more common to speak of Seven Passions. They are the same as those given above, but joy is replaced by fear, and desire is added.

In the book on the Celestial Governors¹ it is stated that the wind blowing from the four quarters is determined on the morning of New Year's Day. When the wind blows from the south, there will be droughts; when it blows from the north, inundations. Coming from the east, it forebodes epidemics, and coming from the west, war. The Great Annalist is right in saying that water, dryness, war, and diseases are predetermined from the wind, for luck and mishap of men and things depend on Heaven.

It is spring that animates things, and winter that causes them to die. Spring vivifies, winter kills. Should Heaven for any reason wish spring to kill, and winter to vivify, things would not die or live at all, why? Because the life of things is governed by the *Yang* principle, and their death depends on the *Yin*.²

By blowing air upon a person one cannot make him cold, nor can one make him warm by breathing upon him. But if a person who has thus been blown or breathed upon, comes into winter or summer, he will have the unpleasant sensation of chill or heat. The cold and hot fluids depend on heaven and earth, and are governed by the *Yin* and the *Yang*. How could human affairs and government have any influence upon them?

Moreover, Heaven is the root, and man the apex. Climbing up a tree, we wonder that the branches cannot move the trunk, but, if the trunk is cut down, all the twigs wither. Human affairs resemble the branches of a tree, that which gives warmth is like the root and the trunk.

For those creatures which are born from Heaven and filled with its fluid Heaven is the master in the same manner as the ear, the eye, the hand, and the foot are ruled by the heart. When the heart has that intention, the ear and the eye hear and see, and the hand and the foot move and act. To maintain that Heaven responds to man would be like saying that the heart is under the command of the ear and the eye, the hand and the foot.

Streamers hanging down from flags are attached to the flagstaff. The flagstaff moving eastward, those streamers follow, and float westward. If they say that heat and cold follow rewards and punishments, then the heavenly fluid must be like those streamers.

¹ *Shi-chi* chap. 27 p. 34v. The "Celestial Governors" are the sun, the moon, and the planets. The passage referred to here speaks of 8 winds, however, and their attributes are different from those given by *Wang Ch'ung*.

² Heaven could not purposely act against the laws of nature, by which the vegetation grows in spring, and fades in winter.

The fact that the "Hook" star (Mercury) is amidst the "House" constellation forebodes an earth-quake.¹ The Great Diviner of *Ch'i* was cognisant of this, and told Duke *Ching*² that he could shake the earth, which Duke *Ching* believed.³ To say that a sovereign can cause heat and cold is like Duke *Ching's* trusting in the ability of the Great Diviner to shake the earth. Man cannot move the earth, nor can he move Heaven. Heat and cold are heavenly fluids. Heaven is very high, man very small. With a small rod one cannot strike a bell, and with a fire-fly one cannot heat a cauldron. Why? Because a bell is large, and a rod short, a cauldron big, and a fire-fly small. If a tiny creature, seven feet high,⁴ would attempt to influence the mighty fluid of great Heaven, it is evident that it would not have the slightest effect.

When it has been predetermined that a great general is about to enter a territory, he will be angry, in case the air is cold, and pleased, if it be warm. Now, joy and anger are called forth by actions. Previous to his entering the territory, they are not yet manifest, and do not come forward, before the conduct of the people and the officials has been inquired into. But the hot or the cold fluids have been there previously. If joy and anger evoked heat and cold, those fluids ought to appear later than joy and anger. Therefore only the hot and the cold fluids evoke the sovereign's pleasure or wrath.

Some will say 'Not so: the greatest sincerity is required. In one's actions one must be most sincere, as *Tsou Yen* was, who implored Heaven, when frost began to fall,⁵ or the wife of *Ch'i Liang*⁶ who by her tears caused the city wall to collapse. How? The heavenly fluid cannot be moved?'

The greatest sincerity is shown in the likes and dislikes of the heart. When fruits are hanging before a man's face, no more than one foot away from his mouth, he may desire to eat them, and his breath may touch them, yet he does not obtain them

¹ Cf. p. 307 and *Shi-chi* chap. 27 p. 27v.

² 546-488 B.C.

³ We learn from *Huai Nan Tse* XII, 22 quoted in *Lun-hêng* IV, 13 (*Pien-hsi*) that *Yen Tse* told the Great Diviner that the earth-quake would take place, because the "Hook" star was between the constellations of the "House" and the "Heart," whereupon the Great Diviner confessed to the Duke that the earth would shake, but that it would not be his doing (cf. p. 307).

⁴ I. e. man. The ancient Chinese foot was much smaller than the one now in use.

⁵ Cf. chap. XXI.

⁶ On officer of the *Ch'i* State, who was slain in a battle against the *Ch'u* State (cf. *Mencius* Book VI, P. II chap. 6).

thereby. But, when he takes them in his hand, and conveys them to his mouth, then he can eat them. Even small fruits which can easily be moved in a basket, and are not far from the mouth, cannot be procured merely by a desire, be it ever so strong. How about Heaven then, which is so high and distant from us, and whose fluid forms the shapeless empyrean without beginning or end?

During the dog-days, people stand against the wind, and in the depth of winter, they sit turned towards the sun. In summer, they are anxious to obtain coolness, and in winter, they would like to have warmth. These wishes are most sincere. When their desires reach their climax, they will perhaps stand against the wind, and simultaneously fan themselves, or turned towards the sun-shine, light a fire in a stove. Yet Heaven will never change its fluid for summer or winter's sake. Heat and cold have their fixed periods, which are never transmuted for man's sake. With an earnest desire one does not obtain it, how should it be brought about by rewards and punishments, when the thoughts are not longing for heat or cold at all?

The sighs of ten thousand people cannot move Heaven, how should it be possible that the sobs of *Tsou Yen* alone could cause the frost to fall? Could the predicament of *Tsou Yen* be compared to that of *Ch'ü Yuan*? Was his unjust imprisonment like jumping into the river? Were the lamentations of the *Li-sao* and the *Ch'ü-tse*¹ nothing more than a sigh?—When *Ch'ü Yuan* died, there fell no frost in the State of *Ch'u*.

This happened during the reign of the Kings *Huai* and *Hsiang*.² At the time of the Kings *Li* and *Wu*,³ *Pien Ho*⁴ presented them with a jade-stone, and had his two feet cut off. Offering his stone he wept, till his tears ran dry, when he went on weeping blood. Can the sincerity of *Tsou Yen* bear a comparison with *Pien Ho*'s sufferings, or his unjust arrest with the amputation of the feet? Can the sighs towards heaven be put on a parallel with tears of blood? Sighs are surely not like tears, nor *Tsou Yen*'s imprisonment

¹ The "Elegies of *Ch'ü*" comprising the *Li-sao* and some other poems of *Ch'ü Yuan* and his contemporaries, all plaintive pieces referring to *Ch'ü Yuan*'s disgrace.

² King *Huai* of *Ch'u* 327-294, King *Ch'ing Hsiang* 294-261. *Ch'ü Yuan* committed suicide in 294 B.C.

³ King *Wu* reigned from 739-688. His predecessor is called *Hsiung Hsün* (756-739) in the *Shi-chi*, not *Li*.

⁴ *Pien Ho* was taken for an impostor, and first sentenced to have his left foot cut off. When he presented the stone, a second time, his right foot was cut off. At last the genuineness of the jade-stone was discovered.

like the cutting of the feet. Considering their grievances *Tsou Yen* is not *Pien Ho's* equal. Yet at that time no frost was seen in the *Ch'u* country.

*Li Sse*¹ and *Chao Kao*² caused the death of the crown-prince *Fu Su* by their calumnies. *Mêng T'ien*³ and *Mêng Ao*⁴ were involved in his fall. At that time they all gave vent to their pain, which was like sighing. Their misfortune culminated in death, and was not limited to unjust banishment. Albeit yet no cold air was produced, where they died.

Ch'in buried alive 400,000 soldiers of *Chao* below *Ch'ang p'ing*,⁵ where they were all thrown into pits at the same time. Their wails and cries then were more than sighs. Even if their sincerity was less than that of *Tsou Yen*, yet the sufferings of 400,000 people must have been commensurate to the pain of one wise man, and the cries they uttered, while falling into the pits, must have been worse than the moans of one fettered prisoner.

In spite of this no hoar-frost was seen falling down below *Ch'ang-p'ing*, when the above related event took place.

We read in the "*Fu-hsing*" chapter:—"The people maltreated universally complained that they had not failed against the Ruler of Heaven."⁷ This means that *Ch'ih Yu's* subjects suffering under his vexations universally complained that they had not sinned against high Heaven. Since the complaints of a whole populace could not cause a fall of frost, the story about *Tsou Yen* is most likely fictitious also.

In the south it is extremely hot:—the sand burns, stones crumble into dust, and father and son bathe in the same water. In the north it is bitterly cold:—water turns into ice, the earth cracks, and father and son huddle together in the same den. *Yen* is situated in the north. *Tsou Yen* was there in the 5th month of *Chou*,⁸ which corresponds to the 3d month of the corrected year.

¹ Cf. p. 351.

² A eunuch, who together with *Li Sse* caused the death of *Fu Su*, eldest son of *Ch'in Shih Huang Ti*, and under *Hu Hai* usurped all power. In 207 B.C. he was assassinated by order of *Tse Ying*, son of *Fu Su*.

³ Cf. p. 347.

⁴ The grand father of *Mêng T'ien*, also a general of *Shih Huang Ti*.

⁵ Cf. p. 316 and p. 346.

⁶ The chapter on Punishments in the *Shu-king*, now entitled *Lü-hsing*.

⁷ *Shu-king, Lü-hsing*, Pt. V, Bk. XXVII, 4 (*Legge*, Vol. III, Pt. II, p. 592).

⁸ The *Chou* epoch. The *Chou* calendar began with the 11th month, the *Ch'in* calendar with the 10th. In 104 B.C. *Han Wu Ti* corrected the calendar, and made the year commence with the 1st month, so the *Chou* were 2 months ahead with their months.

In the central provinces frost, and snow-falls are of frequent occurrence during the first and the second months. In the northern region, where it is very cold, frost may fall even during the third month, and that would not be an extraordinary phenomenon. Perhaps it was still cold in the north in the third month, and frost happened to fall, when by chance *Tsou Yen* gave vent to his feelings, which just coincided with the frost.

It has been recorded that in *Yen* there was the "Cold Valley," where the five grains did not grow. *Tsou Yen* blew the flute, and the "Cold Valley" became warm. Consequently *Tsou Yen* was able to make the air warm, and also to make it cold. How do we know that *Tsou Yen* did not communicate his grievances to his contemporaries, and instead manifested his sincerity through the heavenly fluid? Did he secretly blow the flute in the valley of *Yen*, and make the air of the prison cold, imploring Heaven for that purpose? For otherwise, why did the frost fall?

*Fan Sui*¹ calumniated by *Hsü Chia* was most disgracefully treated by *Wei Ch'ü*, had his back broken, and his ribs doubled up. *Chang Yi*² while travelling in *Ch'u*, was arrested by the prime minister of *Ch'u*, and beaten, until the blood ran out. The way in which these two gentlemen were maltreated has been narrated by the Great Annalist.³ The imprisonment of *Tsou Yen* resembles the adventures of *Fan Sui* and *Chang Yi*. Why does *Sse Ma Ch'ien* omit to mention this? Since it is not mentioned in *Tsou Yen's* biography that during his imprisonment he caused the frost to fall, it must be an invention, and a random statement like the story of Prince *Tan*,⁴ who is believed to have ordered the sun to return to the

¹ A native of *Wei* of humble origin, who first served under *Hsü Chia*, and accompanied him on a mission to the court of King *Hsiang* of *Ch'ü* (696-683). This prince appreciating *Fan Sui* for his great dialectical skill, sent him some presents. *Hsü Chia* presuming that *Fan Sui* had betrayed some State secrets of *Wei*, denounced his servant to the premier of *Wei*, *Wei Ch'ü*, who had him beaten almost to death. *Fan Sui* was then wrapped in a mat, and thrown into a privy, where the drunken guests urinated upon him. Still he managed to escape, and later on became minister in *Ch'in*.

² Also a native of the *Wei* State from a poor family, who played a very important political rôle in *Ch'in* and *Wei*. In his youth, he was suspected in *Ch'u* of having stolen a valuable gem, and severely beaten. Died 310 B.C.

³ *Shi-chi* chap. 79 and 70.

⁴ Prince *Tan* of *Yen* was detained as a hostage in the *Ch'in* State. Its sovereign promised with an oath to set him free, when the sun returned to the meridian, and Heaven rained grain, when the crows got white heads, and the horses, horns, and when the wooden elephants, decorating the kitchen door, got legs of flesh. Heaven

meridian,¹ and Heaven to rain grain. Thus we may assume that the story about the frost falling down upon *Tsou Yen* imploring Heaven is untrue, and that the report of the wife of *Ch'i Liang* causing the city wall to collapse is false.

When *Tun-mao*² rebelled, the Viscount *Hsiang* of *Chao*³ led an army against it to invest it. When his soldiers had arrived at the foot of the city wall, more than one hundred feet of this wall of *Tun-mao* crumbled down. Viscount *Hsiang* thereupon sheathed his sword, and went back. If the wife of *Ch'i Liang* caused the collapse of the city wall by her tears, was there anybody crying among *Hsiang Tse's* men? When *Ch'in* was about to be extinguished, a city gate collapsed inside, and when the house of *Ho Kuang*⁴ was going to ruin, a wall of the palace was demolished of itself. Who was weeping in the *Ch'in* palace, or crying in the house of *Ho Kuang*? The collapse of the gate, and the demolition of the wall were signs of the catastrophe awaiting *Ch'in* and *Ho*.

Perhaps at the time, when the *Ch'i* State⁵ was about to be subverted, the wife of *Ch'i Liang* happened to cry at the foot of the wall, just as *Tsou Yen* chanced to cry to Heaven, when it was still very cold in the *Yen* State. There was a correspondence of events and a concordance of time. Eye-witnesses and people who heard about it, most likely were of this opinion. Moreover, provided that the city wall was old, and the house-wall, rotten, there must have been a collapse, and a destruction. If the tears of one woman could make 50 feet of the wall tumble down, the wall must have been such, that one might have pushed a beam of 30 feet into it with one finger.

During the Spring and Autumn period several mountains were transformed in an extraordinary way. Mountains and walls belong to the same class. If tears subvert a city wall, can they demolish a mountain also? If somebody in white mourning like a woman

helped the Prince, and brought about these wonders, when *Tan* was released, or, as others say, he made his escape in 230 B.C. The story is narrated in *Lun-hêng* V, 7 (*Kan-hsü*).

¹ The same is said of *Hsin Yuan Ping* (*Shi-chi* chap. 28 p. 19v).

² A city in *Honan*.

³ 456-424 B.C.

⁴ A faithful servant of the Emperor *Han Wu Ti*, who appointed him Regent for his minor son, *Chao Ti*. He died in 68 B.C. His family was mixed up in a palace intrigue aiming at the deposition of the reigning emperor, which was discovered, when all the members of his family were exterminated.

⁵ Instead of *Ch'i* 杞, an old feudal State in *Honan*, we ought probably to read 齊, the name of the *Ch'i*² State in *Shantung*, of which *Ch'i Liang* was a native.

cries so, that his tears flow like rivers, people generally believe that a city wall can collapse through these tears, and regard it as quite the proper thing. But *Ch'i Liang* died during the campaign, and did not return. His wife went to meet him. The Prince of *Lu* offered his condolence on the road, which his wife did not accept. When the coffin had arrived in her house, the Prince of *Lu* consoled with her again.¹ She did not say a word, and cried at the foot of the wall. As a matter of fact, her husband had died in the campaign, therefore he was not in the wall, and, if his wife cried turned towards the city wall, this was not the right place. In short, it is again an unfounded assertion that the wife of *Ch'i Liang* caused the city wall to tumble down by her tears.²

On this principle of sympathetic actions a white halo encircled the sun, when *Ching K'o* stabbed the king of *Ch'in*,³ and *Venus* eclipsed the *Pleiades*, when the scholar from *Wei* drew up the stratagem of *Ch'ang-ping* for *Ch'in*.⁴ This again is an absurdity. When *Yü Tse*⁵ was planning the murder of Viscount *Hsiang*, and was lying under a bridge, *Hsiang Tse's* heart throbbed, as he approached the bridge. *Kuan Kao*⁶ intended to murder *Kao Tsu*, and had concealed a man in the wall. When *Kao Tsu* arrived at *Po-jen*,⁷ his heart also beat high.⁸ Those two individuals being about to stab the two princes, the hearts of the latter palpitated. If we reason in a proper way, we cannot admit that the princes were affected by the souls of the two assassins, and should we do so in the case of the king of *Ch'in*? When *Ching K'o* was preparing to stab him, the king's heart was not moved, but a white halo encircled

¹ We learn from the *Tso-chuan*, Duke *Hsiang* 23rd year (550 B.C.) (*Legge*, Classics Vol. V, Pt. II, p. 504) and from the *Liki*, *T'an Kung* Pt. III, 1 (*Legge*, Sacred Books Vol. XXVII, p. 188) that, when the bier of *Ch'i Liang* was brought home to *Ch'i*, the Marquis of *Ch'i*, *Chuang*, sent an officer to present his condolences, but the widow declined them, because the road was not the proper place to accept condolences. The Marquis then sent them to her house. The "Prince of Lu" of our text is probably a misprint, for why should the prince of *Lu* condole in *Ch'i*?

² The *Lach-nü-chuan* relates that *Ch'i Liang's* wife cried seven days over her husband's corpse under the city wall, until it collapsed, and then died by jumping into a river.

³ Cf. chap. XXXIX and XL.

⁴ Cf. p. 294.

⁵ *Yü Jang*, a native of the *Ch'in* State, who made an unsuccessful attempt on the life of Viscount *Hsiang* of *Chao*, who had killed his master, Earl *Chih*. Vid. chap. XXIX.

⁶ A minister of *Chao*.

⁷ A place in the prefecture of *Shun-w-fu* (*Chili*).

⁸ This attempt on the life of *Han Kao Tsu* in 199 B.C. was frustrated.

the sun. This celestial phenomenon of a white halo encircling the sun happened of its own accord, and it was not the mind of *Ching K'o* which produced it.

Mercury between the constellations of the *House* and the *Heart* denotes an impending earth-quake. When an earth-quake is going to take place, *Mercury* corresponds to the *House* and the *Heart*. The offuscation of the *Pleiades* by *Venus* is like the position of *Mercury* between the *House* and the *Heart*. Therefore the assertion that the design of *Ch'ang-p'ing*, devised by the scholar from *Wei*, caused *Venus* to eclipse the *Pleiades*, is very doubtful.

When *Jupiter* injured the *Bird*¹ and the *Tail* stars,² *Chou* and *Ch'u* were visited with disasters, and when a feather-like fluid appeared, *Sung*, *Wei*, *Chên*, and *Chêng* suffered misfortunes. At that time, *Chou* and *Ch'u* had not done any wrong, nor had *Sung*, *Wei*, *Chên*, or *Chêng* committed any wickedness. However, *Jupiter* first occupied the place of the *Tail* star, and the fluid of misfortune, for a while, descended from heaven, whereupon *Chou* and *Ch'u* had their disasters, and *Sung*, *Wei*, *Chên*, and *Chêng* suffered likewise at the same time. *Jupiter* caused injury to *Chou* and *Ch'u*, as the heavenly fluid did to the four States. Who knows but that the white halo encircling the sun, caused the attempt on the life of the king of *Ch'in*, and that *Venus* eclipsing the *Pleiades*, brought about the stratagem of *Ch'ang-p'ing*?

¹ The star *Cor Hydra*, mentioned in the *Shu-king* (cf. *Legge* Vol. III, Pt. I, p. 19.)

² The "*Tail*" is a constellation consisting of nine stars in the tail of *Scorpio*, the 6th of the 28 Solar Mansions.

CHAPTER VI.

On Reprimands (*Ch'ien-kao*).

In regard to extraordinary calamities they say that, when of old a sovereign in his administration departed from the right way, Heaven reprimanded him by visiting him with calamities. Those calamities are manifold. Heat and cold are put forward as proof. When a prince punishes at a wrong time, it becomes cold, and when he grants rewards, but not at the right moment, it becomes warm. The Spirit of Heaven reprimands a sovereign in the same manner, as a sovereign shows his displeasure to his subjects. Therefore King *Yen* of *Ch'u*¹ said, "Heaven does not send down misfortunes. Has Heaven forgotten me?" Those calamities are a reproof, therefore King *Yen* thought of them with fear.

I say that this seems very doubtful to me. The calamities of a State are like the misfortunes of an individual. If they say that Heaven reprimands a sovereign through calamities, does it also reprove an individual through his misfortunes? Since the individual is known to us, we may make use of the human body for comparison. A sickness of the body is like a calamity from Heaven. When the circulation of the blood is not in order, a man contracts a disease, and when the wind and the air do not agree, the year develops calamities. Provided that Heaven blames the administration of a State by calamities, does it blame an individual by his sickness?

By fermenting wine in jars, and cooking meat in cauldrons, one wishes to make their tastes palatable. Sometimes they are too salty, bitter, sour, or insipid, and not to our taste, just as a spoonful of medicine does not taste well. The calamities of Heaven are like the bad taste of cooked meat or fermented wine. If calamities are believed to be expressive of Heaven's displeasure, we ought to see such manifestations also in case of a mistake in cooking or fermenting. One measures big things by small ones, and learns to know Heaven, if one understands analogies.

¹ 836-826 B.C.

Were King *Yen's* knowledge like that of *Confucius*, his utterance could be believed, but as a leading prince during a time of decay, he did not possess more ability than the phenomenologists,¹ and his words are not to be trusted. Hence my doubts.

Heaven's principle, spontaneity, consists in inaction. If it did reprimand people, that would be action, and not spontaneous. The school of *Huang Ti* and *Lao Tse* arguing on Heaven's principle have found the truth.

If Heaven could really reprimand the sovereign, it should change the fluid to call his attention. In case the prince punished at the wrong time, the fluid of punishment would be cold, and Heaven ought to make it warm, and should the prince reward unseasonably, the fluid of reward would be warm, and it would be incumbent upon Heaven to make it cold. A transmutation of the fluid in case of the perversion of government would call the attention of the sovereign to his fault. Now Heaven lets the cold and the heat go on, and again causes cold and heat with a view to reprove the sovereign, and to induce him to change.

The illustrious prince *Tan Fu*² thinking that he might elevate the later king *Chi*, on purpose changed his name of *Chi* into *Li*, which is synonymous with *ti* = 'heir.' *T'ai Po* took the hint, and went to collect medicines in *Wu* and *Yueh* in order to get out of King *Chi's* way.³ Had the illustrious prince not changed the name of *Chi*, and again styled him *Li*, how could the eldest son have taken the hint, and got himself out of the way? Now, if rewards and punishments are not given in the proper way, and Heaven wishes a change of administration, it ought to use a different fluid, just as the illustrious prince changed the name of *Chi*. Instead of that it again produces the same fluid to show its displeasure to the sovereign, but, when will the latter become aware of it, and see the mistake he has made in rewarding and punishing?

When a guitar-player makes a mistake in tightening the cords and placing the bridges, "*kung*" and "*shang*"⁴ change their tunes. When the music-master hears it, he changes the strings, and shifts the bridges. Heaven sees mistakes in rewarding and punishing, as the music-master takes notice of the wrong handling of the cords and bridges. If Heaven did not change the fluid to rouse the

¹ Who explain natural phenomena by transcendent causes.

² The grandfather of *Wu Wang*, the founder of the *Chou* dynasty.

³ Cf. p. 311.

⁴ The first and the second of the five ancient notes of the Chinese gamut.

sovereign, on the contrary, still increased it, and made the wrong worse, it would be unprincipled, and blindly commit the same mistake as the sovereign, which cannot be.

Chou had banquets lasting the whole night; *Wên Wang* said every morning and evening, "Pour out this wine in libation."¹ *Ch'i*² was very extravagant in sacrifices; *Yen Tse*³ offered a sucking pig in the temple, which did not fill the dish.⁴ Such disapprobation was necessary to bring about a change.

When sons and younger brothers are impudent, their fathers and older brothers instruct them in politeness. When officials behave rudely, their elders teach them good manners. *K'ang Shu*⁵ and *Po Ch'in*⁶ disregarded the duties of sons and younger brothers. They called upon *Chou Kung*, prostrated themselves, and rose in a haughty manner. Thrice they called, and thrice they were bamboosed. They went to see *Shang Tse*.⁷ *Shang Tse* bade them look at the pine and the Rottlera. Both looked at the pine and the Rottlera. Their hearts were moved, they caught the meaning, and understood the rules of etiquette to be observed between father and son.⁸

Chou Kung might have followed the two princes in their haughtiness, and *Shang Tse* might have imitated their arrogance, but it was necessary to resort to blows and parables to make them see the difference, and awaken their conscience by this strange procedure. The wrong government of a sovereign is like the bad behaviour of the two princes. If Heaven did not make any announcement about the style of government in order to rouse the conscience, just as the two princes were roused, when looking at the pine and Rottlera, but on the contrary made the mistake in rewarding and punishing his own by requiting the sovereign with heat and cold, Heaven's fault would not be less than that of the sovereign.

It cannot be the intention of high Heaven that people's conscience should not be roused, and that one fluid should be exactly like the other. It would not love its subjects, nor reprimand them in this way. All things which can destroy one another, must

¹ *Shuking* Part V, Bk. X, 2 (*Legge*, Vol. III, Pt. II, p. 399) cf. chap. XXXIX.

² The *Ch'i* State in *Shantung*.

³ *Yen Ying*, an official of *Ch'i*, noted for his thrifty habits, died 493 B.C.

⁴ So small was the offering.

⁵ A younger brother of *Chou Kung*, the first Duke of *Wei*.

⁶ A son of *Chou Kung* and his successor in the Dukedom of *Lu*.

⁷ A minister of *Wu Wang*.

⁸ The lofty pine and the low Rottlera tree are emblems of father and son.

have a different nature, whereas those which further and complete each other, are of the same fluid. *Li*¹ below and *Tui*² above are called transformation,³ which is equivalent to change. Fire and metal are different fluids, therefore they can change one another. If they were both fire, or both metal, how could they complete each other?

Ch'ü Yüan was sick of the stench and filth⁴ of *Ch'u*, therefore he composed the stanzas on perfumes and purity. The fisherman remonstrated with him for not following the common habits, thereupon he spoke the words on bathing. Whenever a man feels unclean, some will advise him to put on fragrant flowers, others to carry a pig. Both advices aim at removing stench and filth. Which is right, and which wrong?⁵ At all events, there must be a change, but no increase by any means. If heat and cold are produced as a protest against rewarding or punishing, could they be changed thereby then?

*Hsi Men Pao*⁶ used to tighten his leather belt to soothe himself, and *Tung An Yü*⁷ would loosen the strings of his girdle to stimulate himself. These two wise men knew that the belt and the girdle will help us to change countenance, consequently they made use of them for the purpose of repressing their bodily weakness, which was very intelligent indeed. If in case of bad government of a sovereign high Heaven did not reprimand him with another fluid, that he might change, on the contrary, followed his error, emitting the same fluid, Heaven's wisdom would be inferior to that of the two men.

King *Chuang* of *Ch'u*⁸ had a passion for hunting, therefore Lady *Fan* did not eat any game, or poultry. Duke *Mu* of *Chin*⁹ was very fond of voluptuous music, for this reason the Princess of *Hua Yang* declined to listen to the tunes of *Ch'êng* and *Wei*.¹⁰ The

¹ The 3rd diagram.

² The 58th diagram.

³ In the terminology of the *Yi-king*.

⁴ Filth in a metaphorical sense.

⁵ The first advice of course. Bad odour can be removed by its contrary, perfumes, but not by more stench.

⁶ A worthy of the 5th century B.C. (*Giles, Biogr. Dict.* N. 678).

⁷ Another famous character of old (*Giles, Biogr. Dict.* N. 2088). *Giles* gives another version of the peculiarities of the two gentlemen regarding their belts. Cf. chap. XXXI.

⁸ 612-589 B.C.

⁹ 658-619.

¹⁰ The music of these two States was considered licentious, and most objectionable.

two ladies found fault with the two princes. They opposed their wishes, and did not agree to what they did. Heaven, on the other hand, shows its disapproval of the sovereign's rewarding and punishing by letting him act as he pleases, and still increasing the fluid. Thus the virtue of high Heaven would not be equal to that of the two wise ladies.

To remonstrate means to reject by words. To keep the good, and reject the bad must certainly be regarded as a mistake. King *Mu* of *Chou* relied on punishments. In the Chapter on Punishments he says that violence is requited with force.¹ Force and violence are both bad. To requite evil with evil is the most serious misrule. Now, in criminal law not to give mercy, when it should be given, is wicked. Heaven, however adds wrong to wrong to correspond to it. Thus Heaven would act like King *Mu*.

With goodness one combats badness, and with badness good people are frightened. This is the way to admonish people, and to induce them to do good. *Shun* exhorted *Yü* saying:—"Be not as overbearing as *Tan Chu*."² *Chou Kung* called King *Ch'êng* and said to him, "Be not like King *Chou* of *Yin*."³ 'Not' is preventive. *Tan Chu* and *Chou* of *Yin* were the greatest scoundrels, therefore the word 'not' was used to prevent them (from following their example); *Shun* and *Chou Kung* said "Be not like," who would say "Be like?" The Sages discriminated between the positive and the negative, would they have reproved the wrong doing by doing wrong themselves, or would they by continuing the faults of others have even increased the evil? Heaven and man obey the same law, and great men equal Heaven in virtue. Sages and worthies reform bad people by goodness. If Heaven added wrong to evil, would that be a manifestation of the same law, or show the similarity of virtue?

The emperor *Hsiao Wu*⁴ took a great interest in immortals. *Sse Ma Hsiang Ju*⁵ presented to him a poem on the Great Man, by which the emperor became so excited, that he felt like flying up to the clouds.⁶ The emperor *Hsiao Ch'êng*⁷ was very fond of building

¹ In the *Shu-king*, *Lü-hsing* Pt. V, Bk. XXVII, 5 (*Legge* Vol. III, Pt. II, p. 593) King *Mu* uses these words with reference to *Huang Ti*, who in this manner repressed the lawlessness of the *Miao-tee*.

² *Shu-king*, *Fih-chi* Pt. II, Bk. IV, 1.

³ *Shu-king*, *Wu-yi* Pt. V, Bk. XV, 13 (*Legge* Vol. III, Pt. II, p. 471).

⁴ *Hsiao Wu* = *Han Wu Ti*, 140-86 B.C.

⁵ A distinguished scholar and poet.

⁶ The emperor *Han Wu Ti* was infatuated with alchemy, and the magical arts taught by the Taoists.

⁷ *Hsiao Ch'êng* = *Han Ch'êng Ti*, 32-6 B.C.

big palaces. *Yang Tse Yün*¹ offered him a hymn on the *Kan-ch'üan* palace,² which he extolled as something supernatural, as if he were saying that human force could not achieve such a work, and that spirits must have lent their aid. *Hsiao Ch'êng*, without knowing it, was induced thereby to go on building. If *Sse Ma Hsiang Ju* in his poem spoke of immortals, he had no proof for it, and, if *Yang Tse Yün* wrote a panegyric on extravagance, he did the emperor a bad service. How could *Hsiao Wu* have the feeling of flying, and how could *Hsiao Ch'êng* be under a delusion without knowing it? If Heaven does not use another fluid to reprimand the sovereign, on the contrary meets his wishes, and responds to him with evil, he acts like the two scholars, who imposed upon the two emperors by their poetry so, that their conscience was not roused.

Tou Ying and *Kuan Fu*³ were so disgusted with the wickedness of the time, that every day they mutually pulled a string to fasten their hearts. Their disgust was such, that they would, on no account, have yielded to their desires. *T'ai Po*⁴ taught the *Wu*⁵ to wear a cap and a girdle, how would he have followed their customs, and been naked, as they were? Thus the *Wu* learnt propriety and righteousness, and it was *T'ai Po* who changed their customs. *Su Wu*⁶ went to live among the *Hsiungnu*, but he never buttoned his coat on the left side.⁷ *Chao T'o*⁸ lived among the southern *Yüeh*.⁹ He would sit down, spreading out his legs, and wear his hair in a tuft upon a frame. At the court of the *Han*, *Su Wu* was praised, and *Chao T'o* blamed, because he had taken to the uncivilised fashions of the *Yüeh*, abandoning the cap and the girdle. *Lu Chia*¹⁰ spoke to him about the costume of the Chinese, and their polished

¹ The philosopher *Yang Hsiung*, a philosopher of note of the Confucian school. 53 B.C.-18 A.D.

² A celebrated palace near *Hsi-an-fu* (*K'ang-an*) originally founded by *Chin Shih Huang Ti*.

³ Two high officers of the 2nd cent. B.C. Cf. chap. XVIII.

⁴ Cf. p. 311.

⁵ Aborigines in modern *Kiangsu*.

⁶ In 100 B.C. *Su Wu* was sent as envoy to the *Hsiungnu*, who kept him prisoner for about nineteen years. Though the *Hsiungnu* made every endeavour to win him over to their cause, he never threw off his allegiance to the *Han*, wherefore he is praised as a paragon of loyalty.

⁷ Only a barbarian would button his coat on the left side, a Chinaman will button it on the right.

⁸ A famous general of the 2nd cent. B.C., who subjugated the southern barbarians, and subsequently became their king. (Cf. chap. XXXI.)

⁹ Aborigines in *Canton* province.

¹⁰ Cf. chap. XXXI.

manners, and held up their morality to him. *Chao T'o* felt remorse, and turned his heart back to his native land. Had *Lu Chia* again used the dress of the *Yüeh*, and their barbarian language, and followed their wild customs, how could he have caused *Chao T'o* to feel remorse, to reform, and to adopt again the rules of *Han*. A divergence of government, and culture necessitates the use of different language, and different arguments. If a bad government be not transformed, it goes on as before.

In case that a sovereign be reprimanded for a mistake, but that his bad government be not changed, and his wrong continued, why is the advice given him as a reproof not heeded?—When *Kuan Shu Hsien* and *T'sai Shu Tu*¹ were revolting, *Chou Kung* remonstrated with them several times. Did he tell them that they should revolt, when he admonished them?

It is human law to like good, and hate evil, to do good as reward, and to inflict evil as punishment. The law of Heaven must be the same. Now, if rewards and punishments be not meted out in the proper way, there is evil. Should the fluid of evil respond to it, the principle of hating the evil would not be preserved.

The *Han* improved the punishments for the hiding of criminals,² and fixed penalties for the assistance given to accomplices to make their escape. They were indignant that the criminals found helpers, and that bands were organised. By restraining the prisoners, when they were taken before the magistrates, and separating them from bad characters, keeping them in different places, the law concerning the hiding of criminals, and the absconding of the accomplices might have been dispensed with.

Ti Ya knew how to give the right flavour to what he was cooking. When it was too sour, he poured water in, and, when it was tasteless, he added salt. Water and fire mixing and transforming one another, the food became neither too salty, nor too tasteless. Now, if in case of improper rewarding or punishing the

¹ Two brothers of *Chou Kung* and of *Wu Wang*, who attempted to deprive their nephew *Ch'eng Wang* of the throne, but their rebellion was put down by *Chou Kung*.

² A new law was enacted in the 4th year of the Emperor *Hsüan Ti* (70 A.D.), by which descendants concealing their ascendants, and wives hiding their husbands guilty of a crime, were to be acquitted, whereas ascendants and husbands doing the same for their sons and wives, had to suffer capital punishment. Descendants were no doubt under a moral obligation to help their ascendants under any circumstances, but the same moral law did not exist for ascendants towards their sons. (Cf. *Ch'ien Han-shu* chap. 8 p. 11.)

fault is not made good by another fluid, cold being still added to cold, and heat to heat, this would be like finding a food too sour, and adding salt, or thinking it too insipid, and pouring water in. Hence, are there not serious doubts about the alleged reprimands of Heaven, or must we believe in them?

When by burning fuel one heats a cauldron, the water in it boils, if the fire is strong, but it remains cool, if the fire is weak. Government is like the fire, heat and cold like boiling and coolness. Speaking of the government of a sovereign, we may say that he does not keep the right medium in rewarding and punishing, but in case the *Yin* and the *Yang* are in disorder, and the fluids not in harmony, are we justified in saying that Heaven produces heat or cold for the sovereign's sake with the object of reprimanding him?

The *sarants* also maintain that, when the administration of a sovereign is bad, Heaven sends extraordinary events. If he does not change, Heaven visits his people with misfortunes, and if he does not reform even then, it visits his own person. That is to say:—first extraordinary events, afterwards calamities, first exhortations, then punishments. I doubt this likewise. If one plants something in summer, it withers, and does not grow, and if one reaps corn in autumn,¹ it lies about and cannot be harvested. Administration and instruction may be compared to planting and reaping. We may say that in governing the right time has been missed, but can we pretend that, in case of disasters caused by fluids or other things, Heaven has sent extraordinary events to reprimand the sovereign, and that, because the latter did not reform, Heaven sent down misfortune upon him in order to slay him? These opinions of the literati are those of illiterate people.

In mid-summer the *Yang* fluid is broiling hot. The *Yin* fluid rushes against it, and there is a hissing, shooting forth, and crashing. When a human being is hit by it, and killed, they hold that Heaven has punished him for his hidden sins. To a superficial observer this may seem quite likely, but in reality it is not so. First they pretend that calamitous events serve to reprimand, and punish a sovereign, and then again they say that a man killed by a thunder-stroke is punished for his hidden crimes,—a wrong statement, and an untenable assertion!

Some say that *Ku Tse Yün* in a memorial to the emperor explained that extraordinary phenomena were visible signs of Heaven's

¹ Which begins in November.

reprimands, which would be repeated, unless a change took place.¹ He was prepared to await that time in fetters. Subsequently they were repeated in fact. Wherefore were they repeated, provided that they were not meant as reprimands? For these reasons the words of *Ku Tse Yün* were later on used as an incentive to reforms.

My reply is that in case of extraordinary phenomena the *Yün* and the *Yang* can be determined beforehand. The fluids of all things, of course, have their beginning and their end. Walking upon frost, one knows that hard ice will necessarily follow. That is Heaven's law. *Ku Tse Yün* possessed this subtle knowledge, and was aware of what subsequently was bound to happen. Therefore he borrowed the theory of the phenominalists to corroborate his own view. Thus he was resolved to await the time in fetters. Just like *Yen Tse* of *Ch'i*,² who saw the 'Hook' star³ between the constellations of the 'House'⁴ and the 'Heart',⁵ he knew that there would be an earth-quake. Had *Ku Tse Yün* seen the 'Hook' star, he would again have said that through this star Heaven expressed its displeasure, and that, unless the government was changed, an earth-quake would happen. *Ku Tse Yün* was looking out for the time to come as *Tse Wei*⁶ did, who fell down on the steps of the throne to await that the planet Mars should shift its position, an event which was sure to take place. Hence the theory of reprimands was believed. If we admit it, would it be contrary to justice, or injure high Heaven's virtue? Spontaneity and inaction would be humanised thereby, therefore we cannot listen to it.

By crediting Heaven with the power of reprimanding, one extols its wisdom in investigating the truth. However, this wisdom would conflict with Heaven's excellence. "How do we know that any one is deaf?—If he hears distinctly.—How do we know that he is blind?—If he sees clearly.—How do we know that he is mad?—If he talks properly."⁷ Proper talking, and clear and distinct hearing and seeing is what the Taoist school calls madness,

¹ In 34 B.C. *Ku Tse Yün* = *Ku Yung* attributed an eclipse and an earth-quake to the excessive favour shown by the emperor to the ladies of his seraglio. He wrote many memorials against the abuses of the palace.

² Cf. p. 301.

³ The planet Mercury.

⁴ The stars Beta, Delta, Pi, and Nun, in the head of Scorpio.

⁵ The stars Antares, Sigma, and Tau, in the heart of Scorpio.

⁶ Cf. p. 338.

⁷ A Taoist rhyme, quoted from the *Lü-shih-ch'un-ch'iu*. See also *Huai Nan Tse* XVII, 1v:—"He who hears the sounding sound is deaf, but he who hears the soundless sound is quick at hearing."

blindness, and deafness.¹ Now to speak of Heaven's reprimanding would therefore be tantamount to calling it mad, blind, and deaf.

The *Yi-king* says that the great man equals Heaven and Earth in virtue.² Therefore *T'ai Po*³ holds that Heaven does not speak, but that its law is ingrafted in the hearts of the wise. Consequently, the virtue of the great man is the virtue of Heaven, and the words of the wise are the words of Heaven. When the great man reproves, and the wise rebuke, it is Heaven which reprimands, and yet people see its reprimands in calamitous events, which I cannot believe.

In the text of the Six Classics⁴ and in the discourses of the Sages every now and then Heaven is referred to, because they intend to reform the lawless, and to frighten the ignorant. They wish to make it understood that what they say is not only their private opinion, but that it is Heaven's thought also. They speak of Heaven, as if they were dealing with a human heart, for it is not the blue empyrean which they have in view. The phenomenologists hearing the unfounded assertion that the calamitous events of Heaven always happen at a fixed time, have therefrom derived the theory of reprimands.

The past affords us a key for the present. Heaven acts through man "(Shun) received (Yao's) abdication from the Accomplished Ancestor."⁵ It is not said that he received the abdication from Heaven. From Yao's heart we learn to know Heaven's sentiments. Yao made an appointment, and Heaven did the same, and all the officials, and subjects became inclined towards Shun. Shun appointed Yü, and Yü transmitted the sway to Ch'ü. In all these cases we learn from the human heart, what Heaven's feelings were like. As regards the "affectionate looks" of the *Shi-king*⁶ and the "mighty anger" in the *Hung-fan*,⁷ the human body serves to exemplify Heaven's feelings.

¹ The Taoists despise the natural organs:—the eye, the ear, the mouth, and pretend to see with a spiritual eye, to hear with a spiritual ear, etc.

² *Yi-king*, 1st diagram (*Ch'ien*).

³ The son of *Tan-fu* (cf. p. 300).

⁴ We now speak of the Five Classics:—*Yi-king*, *Shu-king*, *Shi-king*, *Liki*, and *Chün-ch'iu*. During the Han period the "Book of Music" was added, ranking as the fifth Classic before the *Chün-ch'iu*.

⁵ *Shu-king*, *Shun-tien* Pt. II, Bk. I, 2 (*Legge*, Vol. III, Pt. I, p. 32) According to the commentators this passage means that Shun received the empire from Yao before the shrine of the latter's ancestor, who thus might be regarded as the donor.

⁶ Vid. p. 314.

⁷ We read in the *Shu-king*, *Hung-fan* Pt. V, Bk. IV, 3 (*Legge*, Vol. III, Pt. II, p. 323) "*K'un* dammed up the inundating waters, and thereby threw into disorder the arrangement of the five elements. God was thereby roused to anger."

When King *Wên* and King *Wu* had died, King *Ch'êng* was still an infant, and the institutions of the *Chou* dynasty were not yet completed. The duke of *Chou* acted as lord protector, but there was no special instruction from Heaven. The duke of *Chou* asked his own heart, and conformed to the intentions of Heaven.

The heart of high Heaven is in the bosom of the Sages. When Heaven reprimands, it is done through the mouths of the Sages. Yet people do not believe the words of the Sages. They trust in the fluid of calamitous events, and strive to make out Heaven's meaning therefrom. Why go so far? But, should there be no sages during a generation, where are their words to come from? — Wise men, whose talents are almost up to the mark, rank closely after the Sages.

CHAPTER VII.

Heaven's Original Gift (*Ch'u-ping*).

A man predestinated at his birth for wealth and honour, is imbued with the spontaneous fluid from the beginning. After he has been brought up, and grown to manhood, his lucky fate manifests itself.

Wên Wang received a scarlet bird, *Wu Wang*, a white fish and a red crow.¹ The scholars are of opinion that with the bird Heaven's decree was transmitted to *Wên Wang*, which in the case of *Wu Wang* was done by the fish and the crow. Thus *Wên Wang* and *Wu Wang* would have received their fate from Heaven, which used the bird, the fish, and the crow to pass it on to them. Heaven used a scarlet bird to invest *Wên Wang*, but *Wên Wang* did not receive the mandate of Heaven.² Then Heaven took a fish and a crow, and enfeoffed *Wu Wang*. This would imply that primarily the two received no fate from above, and that it was not before they purified themselves, and did good, and the news thereof reached Heaven, that Heaven endowed them with imperial honours. The bird, the fish, and the crow would then be heavenly messengers carrying the investiture, which emperors must have received to have the power over life and death. However, a thorough investigation shows us that fate has nothing to do with these cases.

Fate is what comes over people at the beginning, when they are created. They then receive their mind as well as their fate. Mind and fate come together and at the same time. The mind does not precede, or fate follow. How can this be made clear?

*Ch'i*³ served under *Yao* as territorial official, became superintendent of agriculture, and therefrom received the title of *Lord of Agriculture (Iou Chü)*. His great-grandson Duke *Liu* lived at *T'ai*, but later on moved to *Pin*.⁴ His great-great-grandson *Tan Fu*, the

¹ Cf. *Shi-chi*, chap. 4 p. 8 (*Charannes, Mém. Hist.* Vol. I, p. 216 Note 1, and p. 226).

² *Wên Wang* did not yet attain the imperial dignity, which subsequently devolved upon his son, *Wu Wang*.

³ The ancestor of the *Chou* dynasty.

⁴ *T'ai* and *Pin* were both situated in *Shensi*.

"Old Duke" had three sons:—*T'ai Po*, *Ch'ung Yung* and *Chi Li*. The son of *Chi Li* was *Ch'ang*, the later *Wên Wang*. When he was still in his swaddling clothes, there appeared portents indicative of his holiness. Therefore *Tan Fu* said:—"It is through *Ch'ang* that my family will become illustrious." When *T'ai Po*¹ heard of it, he retired to *Wu*,² tattooed himself, and cut his hair in order to make room for *Chi Li*. *Wên Wang* is believed to have met with his fate at that period. Yet Heaven's fate is already at work, when man comes into being. *Tim Fu*, the Old Duke, found it out very soon, but it was already there, before *Wên Wang* was even conceived by his mother. The fate which emperors acquire becomes their mind internally and their body externally. To the body belong the features and the osseous structure, which man gets at his birth.

Officials with a yearly income of more than a hundred piculs, but of a lower rank than princes and counts, such as *lang-chiang*,³ *ta-fu*, and *guan-shih*,⁴ or provincial officials like intendants and prefects, in short, all salaried functionaries have obtained a fate predestinating them for wealth and honour, which after their birth is apparent in their faces. *Hsü Fu* and *Ku Fu Tse Ch'ing* perceived these signs.⁵ Officials rise in office, some to the ranks of lords and ministers. They are predestinated to grandeur and a very exalted position. An emperor possesses the highest dignity, and his rank is the most exalted. At his birth, he is endowed with a glorious fate, and his body shows peculiar signs of nobility at that time. The "Old Duke" was well aware of this, when he beheld the remarkable four nipples,⁶ for these four nipples were the marks of a Sage. *Wên Wang* received the heavenly decree making him a sage, when he was still in his mother's womb, or did the four nipples grow only, after he had become a man, and practised virtue?

¹ The *Shi-chi* chap. 4 p. 4 relates that *T'ai Po* as well as *Ch'ung Yung*, whom the *Shi-chi* styles *Yü Ch'ung*, retired to the barbarians out of regard for their younger brother *Chi Li*.

² The kingdom of *Wu*, the modern province of *Kiangsu*, at that time still inhabited by aborigines, hence the tattooing.

³ Chamberlains of the Palace Guard.

⁴ These offices are mentioned by *Mencius* Bk. V, Pt. II, chap. 2, who informs us that a chief minister had four times as much income as a *ta-fu*, and a *ta-fu* twice as much as a *guan-shih*. *Legge* translates "great officer" and "scholar of the first class," which does not say much. I would like to say "Director of a Department" and "First Clerk."

⁵ Two renowned physiognomists, cf. chap. XXIV.

⁶ A peculiarity of *Wên Wang*, cf. chap. XXIV.

As regards the four nipples, we know also that lambs have them already as embryos. Dame *Liu* sleeping by a big lake dreamt that she met with a genius, and thereupon gave birth to *Kao-Tsu*.¹ At that time, he had already obtained his fate: When *Kuang Wu*² was born in the *Chi-yung* palace, a brilliant light shone in the room at midnight, though there was no fire. One of the soldiers *Su Yung* said to the secretary *Chung Lan*:—"This is a lucky thing," and nothing more.³ At that time *Kuang Wu* had already got his destiny. The assertion that *Wên Wang* and *Wu Wang* received Heaven's decree together with the scarlet bird, the fish, and the crow is, therefore, erroneous. Heaven's order once being issued, an emperor arises, and there is no further need for another decree.

Favoured with a fate conferring the highest distinctions upon them, emperors are born as a matter of course, as will be seen from the following:—Old men of wealthy families hoard up thousands of *chin*.⁴ They come into the world with the physiognomies of rich men. They work, and produce, and amass wealth, until, in their old age, they have become rich old folks. Emperors are the old men in possession of the empire. Their fate is inherent to their bodies, precisely as with birds the distinction between cocks and hens exists already in the egg-shell. When the eggs are hatched, cocks and hens creep out. After days and months their bones wax stronger, and at last the cocks pair with the hens quite of their own accord. They are not taught to do so, after they have grown up so, that they would dare to pair only then. This is a spontaneous act, after their constitution has been strengthened. Now emperors are the cocks in the empire. They are destined to become emperors. This, their destiny comes down upon them, when they are still in an embryonic state in the same manner, as the future grandees get their peculiar physiognomies, which they possess at their birth, and as the cocks are formed in the egg.

This is not only true of men and birds, but of all organisms. Plants and trees grow from seeds. They pierce the earth as sprouts, by their further growth stem and leaves are formed. Their length and coarseness are developed from the seeds. Emperors are the acme of greatness. The stalk of the "vermilion grass" is like a needle, the sapling of the "purple boletus" like a bean. Both

¹ See p. 357.

² The first emperor of the Later Han Dynasty, 25–58 A.D.

³ Cf. p. 360.

⁴ Old coins.

plants are auspicious. There is something auspicious about emperors also, who come into existence, endowed with the heavenly fluid.

Some people believe that emperors have received Heaven's decree, when they are born, but that Heaven invests them again, when they assume the supreme power, just as lords, ministers, and the lower grades await the imperial brevet, before they dare to take charge of their post, and that the scarlet bird, the fish, and the crow were emblems of the investiture by august Heaven. That would mean that human affairs are ordered and regulated by Heaven's interference, whereas spontaneity and inaction are the principles of Heaven. To enfeoff *Wên Wang* by means of a scarlet bird, and *Wu Wang* through a white fish, would be on purpose.

Kuan Chung divided gain with *Pao Shu*¹ and apportioned more to himself.² *Pao Shu* did not give it him, and he did not ask for it.³ That is, they knew each other, one regarded the other as his own self, and had no scruples about taking anything for himself. A Sage takes the empire, as *Kuan Chung* the property.⁴ Amongst friends there is no question about giving or taking. August Heaven is spontaneous.⁵ If it really issued orders, then its principle would be purpose, whereas friendship is spontaneous.

When *Han Kao Tsu* slew the big snake,⁶ who prompted him to do so? Did an order from Heaven arrive first, which encouraged him to do the deed? It was an outburst of his valour, a spontaneous impulse. The slaying of the big snake, the destruction of *Ch'in*,⁷ and the killing of *Hsiang Yü*,⁸ all amount to the same. That the two Chou emperors *Wên Wang* and *Wu Wang* received Heaven's decree, and defeated the *Yin* dynasty, must be understood in the

¹ *Kuan Chung* and *Pao Shu Ya* lived in the 6th cent. B.C. They were intimate friends, and are the Chinese Damon and Pythias.

² The *Shi-chi* chap. 62 p. 1v, Biography of *Kuan Chung*, states that *Kuan Chung* cheated his friend. He there admits himself that in doing business with *Pao Shu Ya*, he took more than his share of the gain, but that he did it, because he was very poor, and not out of greed.

³ *Kuan Chung* took more than his share not on purpose, out of greed, but unintentionally.

⁴ The empire falls to the share of the Sage, he takes it as a matter of course, but does not long for it.

⁵ His actions are like those of intimate friends:—natural, unpremeditated, and spontaneous.

⁶ This incident is told more fully on p. 358.

⁷ The imperial house of *Ch'in*, which was dethroned by *Han Kao Tsu*.

⁸ *Hsiang Yü* committed suicide, when defeated by *Han Kao Tsu*.

same sense. If *Kao Tzu* took the reins of government without a special order, it cannot be true that *Wên Wang* and *Wu Wang* alone were invested through a bird and a fish.

The objection may be raised that in the "Announcement to *K'ang Shu*" it is stated that:—"God heard of it, and was pleased, and Heaven gave *Wên Wang* a great charge."¹ If such a decree were impossible, how could the Annals and Classics speak of a great command given by Heaven to *Wên Wang*?—The expression great command does not signify that Heaven issued orders to *Wên Wang*. Whatever a Sage does, he fulfills the commands of Heaven. He agrees with Heaven, as if he had done what Heaven bade him. In the *Shu-king* *K'ang Shu* is just admonished and exhorted to do good, therefore it is mentioned that Heaven above heard of *Wên Wang's* good deeds, and thereupon gave him a great charge.

The *Shi-king* says:—" (God) sent his kind regards round to the west, and then gave an abode."² This is the same idea. Heaven has no head and no face, how could it look about. Man can look around. Human qualities have been ascribed to Heaven. It is easy to see that. Thus one speaks of looking about. Heaven's command given to *Wên Wang* and his looking are very much the same. In reality Heaven gives no orders, which can be proved in this way:—

"The perfect man resembles Heaven and Earth in virtue, sun and moon in brightness, the four seasons in regularity, and ghosts and spirits with regard to lucky and unlucky omens. When he acts first, Heaven does not disagree with him, and, when he follows Heaven, he conforms to his periods."³

If in order to act there would always be a decree of Heaven required, how could there be actions preceding that of Heaven, and others following it. Since the Sage acts, without waiting for Heaven's decree, just on the impulse of his heart, sometimes he takes the initiative, sometimes he follows Heaven, which means that he is always in harmony with Heaven's periods. Hence it is said that Heaven does not disagree, and that the Sage conforms to Heaven.

The *Analects*⁴ say:—"Great is *Yao* as a sovereign! Heaven is great, and *Yao* corresponded to him." Emperors correspond to

¹ *Shu-king* Pt. V, Book IX, 4.

² *Shi-king* Pt. III, Book I, Ode VII, 1.

³ Quotation from the *Yi-king*, *Ch'ien* Hexagram (N. 1). The commentator says that the Sage and Heaven are always in accordance, no matter who acts first, because they both follow the same principles.

⁴ *Analects* VIII, 12.

Heaven, that is to say, they are not in opposition to, and obey Heaven. Bringing the spontaneous nature into harmony with Heaven, that is the meaning of the great command given to *Wên Wang*. *Wên Wang* had his own ideas, and acted by himself. He was not driven on by Heaven, nor was the scarlet bird commissioned to tell him that he should be emperor, whereupon he dared to assume the imperial sway. *Wên Wang's* scarlet bird and *Wu Wang's* white fish were not messengers bringing the assurance of Heaven's glorious help.

Whatever a lucky man begins, turns to his advantage. He finds adherents without seeking them, and auspicious objects without taking any trouble to get them. A latent sympathy pervades all things. If he be induced to come forth, and to hear and look, and he then sees something very propitious, it is mere spontaneity. When *Wên Wang* was going to stand up as emperor, the scarlet bird happened to appear. The fish jumped up, and the bird came flying, and *Wu Wang* chanced to perceive them.¹ It was not Heaven which sent the birds and the white fish. The lucky objects were moving about, and the Sages met them. Of the white fish which jumped into the Emperor's boat, *Wang Yang*² said that it was a chance. At the time, when *Liu K'un*,³ president of the Banqueting Office, was still governor of *Hung-nung*,⁴ a tiger crossed the Yellow River. The emperor *Kuang Wu T'i* said that it was nothing but a curious coincidence, and a spontaneous act, and that nobody had sent the tiger. What *Wang Yang* called a chance and *Kuang Wu T'i* a coincidence, were all, so to speak, instances of spontaneity.

¹ *Shi-chi* chap. 4 p. 8.

² A famous teacher and in later years a minister, of the 1st cent. A.D.

³ A native of *Honan*, died 57 B.C. *Giles*, *Biogr. Dict.* N. 1323.

⁴ A city in *Honan*.

CHAPTER VIII.

What is meant by Destiny? (*Ming-yi*.)

The Mèhists¹ hold that man's death is not predestinated, whereas the Confucianists are of opinion that it is. The believers in Destiny rely on the authority of *Tse Hsia*² who says, "Life and death depend on Destiny, wealth and honour come from Heaven."³ Those who deny the existence of Destiny refer to the city of *Li-yang*,⁴ which sunk into a lake in one night, and to *Po-Ch'i*, a general of *Ch'in*, who buried alive the troops of *Chao* after their submission below *Ch'ang-p'ing*,⁵ altogether 400 000 men, who all died at the same time.⁶ When in the *Ch'un-ch'iu* period⁷ armies were defeated, sometimes, they say, the grass was hidden by thousands of dead bodies. In time of famine, all the roads are full of starving people. During epidemics caused by malarial exhalations, thousands of families are extinguished. If there really should be Destiny, how is it, they ask, that in *Ch'in* all were involved in the same catastrophe?

The believers in Destiny will reply, "When the vastness of the earth, and the great number of its inhabitants is taken into account, it is not to be wondered at that the people at *Li-yang* and *Ch'ang-p'ing* should equally be doomed to die. Those whose destiny it was to be drowned, assembled at *Li-yang*, and those who were to be crushed to death, came together at *Ch'ang-p'ing* for that purpose."

When *Han Kao Tsu*⁸ began his career, a fortune-teller, who entered the territory of *Fêng* and *P'ei*, found many persons who were made counts afterwards. But not all the old and young people, men and women bore the mark of nobility. As a rule exceptional

¹ The followers of *Mé Ti*.

² A disciple of *Confucius*.

³ *Analecta* XII, 5.

⁴ A city in *Anhui*.

⁵ A city in *Shensi*.

⁶ This massacre took place in 260 B.C. (Cf. *Mayers' Reader's Manual* N. 544.)

⁷ 722-481 B.C.

⁸ The founder of the former *Han* dynasty, a native of *P'ei* in *Kiangsu*. *Fêng* was another region in the neighbourhood.

persons are met with occasionally only. Yet at *Li-yang* men and women were all drowned, and at *Ch'ang p'ing* the aged and the young were buried to the last. Among tens of thousands there were certainly many who had still a long life before them, and ought not to have died. But such as happen to live in a time of decay, when war breaks out everywhere, cannot terminate their long lives. The span allotted to men is long or short, and their age flourishing or effete. Sicknes, disasters, and misfortunes are signs of decay. The States of *Sung*, *Wei*, *Ch'ên*, and *Ch'êng* were all visited with fire on the same day.¹ Among the people of the four kingdoms were certainly not a few whose prosperity was still at its height, and who ought not to have been destroyed. Nevertheless they all had to suffer from the conflagration, being involved in their country's doom, for the destiny of a State is stronger than that of individuals.

The destiny regulating man's life-time is more powerful than the one presiding over his prosperity. Man shows by his appearance, whether he will die old or young, and there are signs indicating, whether he will be rich or poor, high-placed or base. All this is to be seen from his body. Length and shortness of life are gifts of Heaven. Whether the structure of the bones be good or bad, is visible in the body. If a man's life must be cut off in its prime, he cannot live long, although he be endowed with extraordinary qualities, and if it be decreed that he shall be poor and miserable, the very best character is of no avail to him.—When *Hsiang Yü*² was going to die, he turned to his followers, and said, "I am vanquished, but by fate, not by force of arms." This is true, for in warfare *Hsiang Yü* was superior to *Kao Tzu*. The latter's rise was due to Heaven's decree only.

The destiny of the State is connected with the stars. Just as their constellations are propitious or unpropitious, the State is happy or unhappy. As the stars revolve and wander, men rise and fall. Human prosperity and distress are like the abundance and the scarcity of a year. Destiny is flourishing or declining: things are either expensive or cheap. Within the space of one year, they are sometimes expensive, and at others cheap, as during

¹ This great fire, which on the same day broke out in the capitals of the four States, is recorded in the *Chun-ch'iu* Book X, 18 (Duke *Ch'ao*) as happening in 529 B.C. It is believed to have been foreshadowed by a comet, which appeared in winter of the preceding year.—These four States were comprised in *Honan*, except *Sung* which occupied the northern part of modern *Kiangsu*.

² The rival of *Han Kao Tzu*, before the latter ascended the throne.

a long life prosperity and distress alternate. The prices of things do not depend on the abundance or scarcity of the year, nor is human prosperity the outcome of ability or ignorance.

How is it that *Tse Hsia* says, "Life and death depend on Destiny, wealth and honour come from Heaven" instead of saying, "Life and death come from Heaven,¹ wealth and honour depend on Destiny?" - For life and death there are no heavenly signs, they depend on the constitution. When a man has got a strong constitution, his vital force is exuberant, and his body strong. In case of bodily strength life's destiny is long; the long-lived do not die young. Conversely, he who has got a weak constitution possesses but a feeble vital force, and a delicate bodily frame. Delicacy is the cause of the shortness of life's destiny; the short-lived die early. Consequently, if we say that there is a destiny, destiny means constitution.

As regards the transmission of wealth and honour, it is like the vital force, *viz.* an effluence emanating from the stars. Their hosts are on heaven, which has their signs. Being born under a star pointing at wealth and honour, man obtains wealth and honour, whereas under a heavenly sign implying poverty and misery, he will become poor and miserable. Thus wealth and honour come from Heaven, but how is this brought about? Heaven has its hundreds of officials² and multitudes of stars. Just as Heaven emits its fluid, the stars send forth their effluence, which keeps amidst the heavenly fluid. Imbibing this fluid, men are born, and live, as long as they keep it. If they obtain a fine one, they become men of rank, if a common one, common people. Their position may be higher or lower, and their wealth bigger or smaller, according as the stars distributing all this, rank higher or lower, are larger or smaller.—Heaven has many hundred officials and multitudes of stars, and so we have on earth the essence of tens of thousands of people, of the Five Emperors and the Three Rulers.³ Heaven has his *Wang Liang* and *Tsao Fu*,⁴ men have them also. He who is endued with their essence, becomes skilled in charioteering.

It is said that three different kinds of destiny can be distinguished, the *natural*, the *concomitant*, and the *adverse* one. One

¹ *Wang Ch'ung* puts a construction upon the words of *Tse Hsia*, of which he probably never thought. *Tse Hsia* used *Destiny* and *Heaven* as synonyms, as we do.

² Namely the stars.

³ The first legendary rulers of Chinese history.

⁴ Two famous charioteers of old, the latter the driver of the eight celebrated steeds of King *Mu* of *Chou*.

speaks of natural destiny, if somebody's luck is the simple consequence of his original organisation. His constitution being well ordered, and his bones good, he needs not toil in order to obtain happiness, since his luck comes of itself. This is meant by natural destiny. Concomitant destiny comes into play, when a man becomes happy only by dint of hard work, but is pursued by misfortune, as soon as he yields to his propensities, and gives rein to his desires. This is to be understood by concomitant destiny. As for adverse destiny, a man may, contrary to his expectations, reap bad fruits from all his good deeds; he will rush into misfortune and misery, which will strike him from afar. Therefore, one can speak of adverse destiny.

Every mortal receives his own destiny: already at the time of his conception, he obtains a lucky or an unlucky chance. Man's nature does not correspond to his destiny: his disposition may be good, but his destiny unlucky, or his disposition bad, and his fate lucky. Good and bad actions are the result of natural disposition, happiness and misfortune, good and bad luck are destiny. Good deeds may lead to mishap, then the disposition is good, but destiny cruel, and likewise misdeeds may result in happiness, in that case man's nature is wicked, but fate smiling. Nature is good or bad of its own accord, and so is fate lucky or unlucky. A favourite of fate, though not doing well, is not, of necessity, deprived of happiness for that reason, whereas an ill-fated man does not get rid of his misfortune, though trying his best.

Mencius said:—"To strive for a thing, one must have wisdom, but whether he attains it, depends upon destiny."¹ With a good disposition one can struggle for it and, if fate be favourable, obtain it: should, however, fate be averse, one may with a good nature strive for it, but never get it.

Bad deeds are followed by misfortune. Yet the robbers *Ché* and *Chuang Ch'iao*² were scourges to the whole empire. With some thousands of other bandits, whom they had collected, they assaulted and robbed people of their property, and cut them to pieces. As outlaws they were unequalled. They ought to have been disgraced; far from it, they finished their lives as old men. In the face of this, how can the idea of a concomitant destiny be upheld?

Men with an adverse destiny do well in their hearts, but meet with disasters abroad. How is it that men like *Yen Yuan*³ and

¹ *Mencius*, Book VII, Pt. I, chap. 3.

² Two famous robbers of antiquity, especially the former, to whom a chapter is devoted in *Chuang Tse*.

³ The same as *Yen Hui*, the favourite disciple of *Confucius*.

Po Niu came to disgrace? They were both virtuous, and should have been rewarded by a concomitant destiny with bliss and happiness. Wherefore did they meet with misfortune? *Yen Yuan*, confined to his study, killed himself by his great talents.¹ *Po Niu*, while living quite alone, caught a horrible disease. *Ch'ü P'ing* and *Wu Yuan* were the most loyal ministers of their sovereigns, and scrupulously fulfilled their duties as servants to the king.² In spite of this, the corpse of *Ch'ü P'ing* was left unburied in *Ch'u*, and in *Wu Yuan's* body was cooked. For their good works they should have obtained the happiness of concomitant destiny, but they fell in with the misfortune of adverse fate. How is such a thing possible?

Concomitant destiny excludes adverse destiny, and adverse destiny, a concomitant one. On what basis can the scholastic distinction of three kinds of destiny then be established? Moreover, fate is already visible from the structure of bones at the time of birth, now, if it be said to follow the actions, it comes afterwards, and is not yet there from the beginning. Wealth and honour, poverty and misery are determined at the first moment of receptibility of the human being, they do not arrive only in company with his actions, after the individual has grown up.

A man with a natural fate will die at the age of a hundred years, another with a concomitant fate at the age of fifty, but he whose fate is adverse, meets with distress from the moment he receives vitality: as people say, he is confronted with ill-luck already as an embryo. He may have been born during a thunderstorm and, when he is grown up, die young.

These are what they call the three destinies, there are also distinguished three kinds of natures: *natural*, *concomitant*, and *adverse*. Naturally man is endowed with the five virtues, concomitant nature corresponds to that of father and mother, and adverse nature is caused by meeting some unpropitious object.³ Thus a pregnant

¹ He worked too hard, and died at the age of thirty-two. His hair had turned quite white already. (Cf. *Legge, Analects, Prolegomena* p. 113.)

² *Ch'ü Yuan* or *Ch'ü P'ing*, a faithful counsellor of Prince *Huai* of *Ch'u* in the 4th century B.C., committed suicide by drowning himself, because his admonitions were disregarded. The dragon-boat festival is celebrated in commemoration thereof. *Wu Yuan* or *Wu Yün*, a minister of the last king of *Wu* circa 520 B.C. was sentenced to perish by his own hand. His body was afterwards sewn into a leather wine-sack, and cast into the river near Soochow, where he has been deified as the spirit of the water like *Ch'ü P'ing*. This is the common tradition. (Cf. *Mayers Manual* N. 879 and *Giles, Biogr. Dict.* N. 2358. According to *Wang Chung* the body of *Wu Yuan* was cooked.)

³ The term nature is used in the sense of spiritual nature, disposition, as well as for constitution, i. e. physical qualities.

woman eating a hare will bear a hare-lipped son. In the *Yüeh-ling*¹ it is stated that, in the same month the thunder is about to utter its voice, and that those who are not careful of their behaviour, will bring forth crippled children, and have great calamities.

They become dumb or deaf, lame or blind. The embryo having been affected by external influences, the child's character will be violent and rebellious. *Yang Shé Shih Wo's*² voice, after his birth, sounded like that of a wolf. When he grew older, he showed a wicked disposition: he met with misfortune, and died. He got this character already, when still in his mother's womb. The like holds good for *Tau Chu*³ and *Shang Chün*.⁴ Character and destiny are there from the beginning. Therefore the *Li* points out a method to instruct embryos.⁵ As long as the child is in the uterus, the mother must not sit down, if the mat be not properly placed, nor eat anything not cut in the proper manner. Her eyes must see but the proper colours, and her ears hear but the proper sounds. When the child grows up, it must be given intelligent teachers and good instructors, who will make it familiar with the relations of sovereign and subject, father and son, for at that period its virtue or depravity will become manifest. If at the moment, when the child receives the vitalising fluid, the mother does not take care to keep her heart free from wild fancies and fears of wickedness, her child, when grown up, will not be good, but fierce and refractory, and look ugly and wicked. A heavenly maiden explained to *Huang Ti*⁶ that to have five wives not only entails bodily injury on father and mother, but also most seriously affects the characters of sons and daughters.

Men have their destiny and luck, contingencies and chance. By destiny they are wealthy and poor, exalted and base; their luck is thriving or declining, flourishing or fading. Those whose destiny it is to be rich and honoured, meet with a thriving luck; they enjoy perpetual tranquillity, and are never in jeopardy. On

¹ The *Yüeh-ling* is the Book III, N. 6 of the *Li-Ki*, the *Book of Rites*. The "same month" referred to in the passage, quoted from the *Yüeh-ling*, is the second month of spring. *Wang Ch'ung* seems to have had in view the final paragraph as well, which says that, if in the last month of winter the spring ceremonies were observed, the embryos would suffer many disasters. (Cf. *Legge, Li Ki*, Book IV, p. 26¹) and 310 [Sacred Books of the East, Vol. XXVII].)

² A native of Chin, 6th cent. B.C.

³ The unworthy son of the emperor *Yao* 2357 B.C.

⁴ The degenerated son of the emperor *Shun* 2255 B.C.

⁵ Cf. *Ta-tai-li* chap. 3, p. 6v (*Han Wei tsung shu*).

⁶ The first emperor, a mythical personage.

the other hand do such as are doomed to poverty and misery, fall in with a declining luck; they are the victims of ill-fortune; always in trouble, they know no pleasure.

A *contingency* is some extraordinary change, such, for instance, as were experienced by *Ch'êng T'ang*,¹ when he was kept a prisoner in *Hsia-tai* and by *Wên Wang*,² when detained at *Yu-li*. For sages, with all their perfections, to be thrown into jail, this certainly can be called an extraordinary contingency. But however great the change may be, in the case of a favourable destiny and a thriving luck it does no harm. This is what they call a contingent mishap. That which befell *Yen Tse*³ must be regarded as a great one. Let us suppose that a weapon be pointed at a man's breast, that the bright blade be already touching his neck, that he rush forward to certain death, or that he oppose himself to the points of swords and halberds, let such a man be saved just at the moment, when he expects to die, then his destiny is so good, and his luck so flourishing, that the misfortune he encounters cannot injure him. At *Li-yang* and *Ch'ang p'ing*, where the catastrophe took place,⁴ were certainly people with a propitious fate and a thriving luck, who were all crushed to death in the same night. The disaster they met with was so paramount, that their good fate and thriving luck could not ward it off. This may be compared to the antagonism between water and fire. If the water is stronger, it quells the fire, and if the fire is stronger, it overcomes the water. To find employment, a man must get hold of an employer. In spite of a propitious fate and thriving luck nobody will be able to show what he is capable of, unless he comes into contact with a master who takes an interest in him.⁵

The word *chance* conveys the idea of good and evil derived from accidents. A culprit, who succeeds in making his escape, has

¹ The founder of the *Shang* dynasty, who was imprisoned by the last emperors of the *Hsia*.

² The ancestor of the house of *Chou*. He was incarcerated at *Yu-li* by the last emperor of the *Shang* dynasty.

³ Under *Yen Tse* 晏子 *Yen Ying* 晏嬰, a celebrated statesman of the Dukes of *Chi*, is usually understood. Since *Yen Ying* was very successful in his career, no misfortune whatever being recorded of him, I would suggest to alter 晏子 into 顏子, abbreviated for 顏回 *Yen Hui*, the name of the ill-fated disciple of *Confucius*, whose misfortune, his untimely death, is mentioned above p. 266 and elsewhere.

⁴ See above p. 316.

⁵ In addition to good luck, according to our author, he who seeks employment requires a contingency, he must find some one who appreciates him.

good fortune, whereas it is bad fortune, if an innocent man be arrested. He who after a short incarceration obtains his release, has a propitious destiny and thriving luck so, that the misfortune of an untimely end cannot affect him.

Now for the meaning of *incident*, which will be illustrated by the service offered to a sovereign. Provided that somebody serve the sovereign in the proper way, that the latter appreciate his words, and afterwards employ him, this is a lucky incident. Conversely, if the prince disprove of the man's ways so, that he dismisses him, and sends him away, this is an unlucky incident. Should a man after a short period of disgrace still get an appointment through the recommendation of a higher official, he owes it to his good destiny and thriving luck, which do not allow that the harm caused by an unlucky incident keeps on for long.

Contingencies and chance either tally with destiny and luck or disagree with them. To hit on good chances, and thus reach the goal, or to meet with bad ones, and be ruined, is tallying with destiny and luck. To fall off in mid-career, without completing what is to come, good being suddenly turned into evil, this is contrary to fate and luck. In this world men's dispositions and destinies are auspicious or unfavourable, their happiness and misfortune flourish or decline. All depends on contingencies. According to the chances they have, they either live or die. But those who accomplish all their good or bad deeds, and obtain all their heart's desires, are few.

CHAPTER IX.

On Destiny and Fortune (*Ming-lu*).

Man's success as well as his troubles depend upon destiny. It determines his life and his death, and the length of his span, and it likewise provides for his rank and his wealth. From the princes and dukes downwards to the commoners, and from the sages and worthies down to the illiterate people, all those who have a head and eyes, and blood in their veins, each and every one possess their own destiny. If any one is to become poor and miserable, he will be involved in misfortunes and disasters, even though he passes through wealth and honour, whereas he for whom wealth and honour are in store, meets with happiness and bliss even in the midst of penury and misery. Therefore, whoever is predestinated for great things, rises by himself from his humble position, while another whose fate is misery, falls down from his high sphere.

Thus it seems, as if the gods lent their help to the wealthy and the great folks, and as if the mishap of the poor and low class people were the work of the demons. When future grandees study with others, they alone reach the goal,¹ and after having taken office, they alone are promoted from among their colleagues. What the future rich men strive for with other competitors, they alone obtain, and what they do conjointly, they alone complete. With poor and low people it is just the reverse. They fail in their studies, fail to be promoted, and fail to complete what they have begun. They make themselves guilty, suffer punishment, fall sick, die, and perish. The loss of wealth and honour means poverty and meanness.

Consequently, there is no guarantee whatever that men of high endowments and excellent conduct will in any case attain to wealth and honour, and we must not imagine that others whose knowledge is very limited, and whose virtue is but small, are therefore doomed to poverty and misery. Sometimes, men of great

¹ Passing the examinations, which is mere luck.

talents and excellent conduct have a bad fate, which cripples them, and keeps them down, and people with scanty knowledge and small virtue may have such a propitious fate, that they soar up and take a brilliant flight.

Wisdom and dullness, pure and mean conduct under given circumstances are character and natural gifts; high and low rank in the official career, and wealth and poverty in business depend on destiny and time. Destiny is not amenable to coercion, or time to compulsion. The knowing, therefore, leave every thing to Heaven, placid, serene, and equanimous even in case their poverty or misery should be changed into wealth and honour.

When in digging a creek or cutting firewood a special energy be shown, or great strength be displayed, then by dint of digging the creek will be deepened, and by dint of hewing much wood will be cut down. Even people without a fate would thus obtain their ends, how then would poverty and meanness, disasters and dangers come in? Perhaps heavy showers might interfere with the completion of the creek, or the wood-cutter might fall in with a tiger, before he had gathered much wood. The low rank of an official and the unprofitableness of a business are like the showers interrupting the digging of a creek, and like the tiger met by the wood-cutter.

Perhaps able men find no occasion to use their talents, and the wise cannot practise their wisdom, or they use their talents, but have no success, and practise their principles, but do not accomplish what they had in view. Though being as gifted and as wise as *Confucius*, it may happen that they never come to the front. The world seeing their high moral standard will ask, "How is it that these sort of worthies and wise men do not become exalted?" and admiring their deep thoughts, they will say, "Why do men of such a wonderful intellect not become rich?"

Rank and wealth depend upon fate, happiness and fortune are not connected with wisdom and intelligence. Therefore it is said that wealth cannot be acquired by calculations, nor rank be secured by talents. Profound philosophy does not procure riches, and the highest accomplishments do not win an official post. Those who carry silver in their bosoms and wear pendants of red jewels, are not necessarily a *Chi*¹ or a *Hsieh*² in talent, and those who amass gold or heap up precious stones, must not be a *Chu* of

¹ The god of cereals (cf. p. 310).

² The wise minister of *Shun* (cf. chap. XXXIX).

*T'ao*¹ in wisdom. Not seldom simpletons are in possession of a thousand *ch'in*, and blockheads are made governors of a city. Officers may show the same ability in their administration, their different rank is the result of their fate, and in doing business people may display the same knowledge, their different wealth is the outcome of their fortune. It is fortune which determines wealth and poverty, through knowledge one does neither thrive nor perish, and it is destiny that fixes one's high or low position, through talents one does not advance or fail in one's career.

King *Ch'êng*'s² ability did not equal that of the Duke of *Chou*, and Duke *Huan*'s³ intelligence fell short of that of *Kuan Chung*. Nevertheless *Ch'êng* and *Huan* were endowed with the most glorious fate, whereas the Duke of *Chou* and *Kuan Chung* received inferior appointments. In ancient times, princes very seldom did not learn from their ministers. Possessing an extensive knowledge the latter would, as a rule, act as their fathers and instructors. In spite of this unsufficiency, the princes would take the place of sovereigns, and their ministers with all their accomplishments had to serve as their menials. That shows that rank depends upon destiny, and not on intelligence, and that wealth is good fortune, and has nothing to do with mental faculties.

Most people discussing these questions fancy that men of genius ought to be made generals and ministers, and that less gifted persons should become peasants and traders. Observing that scholars of great abilities are not called to office, they are surprised, and reproach them with incompetency for practical business, and likewise they wonder at other scholars, who have a turn of mind for the practical (but do not get on), and imagine that they must be too weak in theory. As a matter of fact, they are not aware that, though a person may be most admirable either in theory or in practice, it is merely destiny that governs his official status and his emoluments. When clever men undertake something at a lucky and propitious time, and happiness survenes, then people will call them clever, whereas, when they witness a decline, and the arrival of misfortune, they regard them as stupid. They do not know a lucky and inauspicious fate, or a thriving and declining fortune.

¹ This was the name assumed by the famous minister of the *Yüeh* State *Fan Li*, when, having retired from public life, he lived incognito in *Ch'i*. Under this name he amassed a large fortune so, that *T'ao Chu Kung* has become a synonym for a "millionaire." (Cf. *Giles, Bibl. Dict.* N. 540.)

² King *Ch'êng* of the *Chou* dynasty (cf. chap. XL).

³ *Huan*, duke of *Ch'i* (cf. p. 356).

*Po Kuei*¹ and *Tse Kung*² made a fortune by the transport of wares, and had heaps of gold and jewels. People spoke of their excellent methods and their great learning. *Chu Fu Yen*³ was despised and slighted in *Ch'i*, which would have none of him. He went to the imperial palace, and presented a memorial, whereupon he was employed by the *Han*, and rose in office as high as a minister of State. *Hsü Yüeh* of *Chao* also sent up a memorial, when he was together with *Yen Chang*. His Majesty was pleased with his words, and appointed him secretary of a board. People praise the talents of *Chu Fu Yen* and the skill of *Hsü Yüeh*, but they are mistaken.

When literati are able to comment upon one classic, in which they have become well versed in the capital, as lucidly as *Kuang Chih Kuei* and as thoroughly as *Chao Tse Tu*, who passed the first and the second examinations at the first trial, and immediately were promoted to the rank of a secretary of a ministry and of an academician, people believe that they have obtained this by their profound knowledge of the classics and their genius, which is wrong.

In the case of able speakers⁴ such as *Fan Sui*,⁵ who in *Ch'in* was ennobled as a Marquis of *Ying*, and of *T'sai Tse*⁶ who after he had spoken to *Fan Sui*, was appointed alien minister,⁷ they pretend that these happy results were brought about by the excellence of *Fan Sui* and *T'sai Tse*, but that is erroneous. All the above-mentioned persons were predestinated for opulence and nobility, and it was just the proper time for these lucky events to happen.

Confucius said, "Life and death depend on Destiny, wealth and honour come from Heaven."⁸ Duke *P'ing* of *Lu* wished to see *Mencius*, but his minion *Tsang T'sang* slandered *Mencius*, and dissuaded him. *Mencius* said, "It is Heaven."⁹ *Confucius*, a sage,

¹ A keen business man, who flourished under the Marquis *Wên* of *Wei* in the 5th cent. B.C.

² A disciple of *Confucius*, who became very rich.

³ *Chu Fu Yen* lived in the 2nd cent. B.C. He was an enemy of *Tung Chung Shu* (cf. p. 264).

⁴ Who could explain a book, and solve knotty questions in the presence of the sovereign.

⁵ Cf. p. 295.

⁶ Cf. chap. XXIV.

⁷ Because *T'sai Tse* was not a native of *Ch'in*, but of *Yen*. King *Ch'ao* of *Ch'in* (305-250 B.C.) made him his minister on the recommendation of *Fan Sui*.

⁸ Cf. p. 316.

⁹ See chap. XXXIV.

and *Mencius*, a worthy, exhorting people to conform to the right principles, did not confound truth and untruth. Since they spoke of destiny, it is evident that there is a destiny. *Huai Nan Tse* says in his work, "Benevolence and meanness depend upon time, not on conduct, and profit and loss are brought about by fate, not by knowledge." And *Chia Yi*¹ states, "With Heaven one cannot fix a time, and with *Tao* one cannot lay plans. Early and late are predetermined by destiny. How could the time be known?"

When *Kao Tsu* fought against *Ch'ing Pu*,² he was hit by a stray arrow. His illness being very serious, the Empress *Lü Hou* consulted an able physician. This doctor said that the disease could be cured, but *Kao Tsu* abused him saying, "I, a simple citizen, have with my sword of three feet conquered the world. Was that not Heaven's decree? Destiny depends on Heaven. Even a *Pien Ch'ieh*³ would be no use."⁴ When *Han Hsin*⁵ spoke with the emperor on military things, he said to *Kao Tsu*, "The heavenly appointment, of which Your Majesty speaks, cannot be won by skill or force."

*Yang Tse Yün*⁶ teaches that to meet with what one desires, or not to meet with it, is fate, and the *Grand Annalist* asserts that wealth and honour do not exclude poverty and meanness, and that the latter do not exclude wealth and honour. That means that opulence and nobility may turn into indigence and humbleness, and that indigence and humbleness may be changed into opulence and nobility. Rich and noble persons do not desire poverty and misery, but poverty and misery may come of themselves, and poor and humble fellows may not strive for wealth and honour, yet wealth and honour fall to their sort spontaneously.

When in spring or summer people die in prison, and when in autumn and winter they wear an air of prosperity,⁷ this is not the result of their works. The sun rises in the morning, and sets in the evening, not because people wish it, for the principle of Heaven is spontaneity. The King of *Tai*⁸ arrived from *Tai*, and

¹ A scholar of the 2nd cent., who wrote the *Hsin-shu* and some poetry.

² The king of *Huai-nan*, who had revolted.

³ A celebrated physician.

⁴ The passage is quoted from the *Shi-chi*, chap. 8 (*Charannes, Mém. Hist.* Vol. II, p. 400).

⁵ One of the Three Heroes who helped *Han Kao Tsu* to win the throne.

⁶ Cf. p. 304.

⁷ According to Chinese customs executions of criminals take place in autumn.

⁸ The fifth son of the emperor *Kao Tsu*. The empress *Lü hou* wished to leave the empire to one of the *Lü* princes, her own kinsmen.

became the Emperor *Wên Tî*.¹ *Chou Ya Fu*,² an illegitimate son, was made Marquis of *Tiao*. At first, the King of *Tai* was not heir-apparent, and *Chou Ya Fu* was not the legitimate son, but they encountered the proper time, and fell in with the right moment, which led to their elevation.

In case a person predestinated for poverty, acquires wealth by his exertions and his energy, he dies, when he has made a fortune, and should another doomed to humility win honours by his talents and abilities, he will be dismissed, when he has made himself a position. They win wealth and honour by their energy and their genius, but are unable to keep in possession of fate and luck, just as a vessel holds but a certain quantity, and as a hand lifts but a certain weight. If a vessel holds just one pint, then one pint exactly fills it, but, as soon as there is more than one pint, it flows over. Provided that a hand can just lift one *chün*,³ then it balances one *chün*, but, when one *chün* is exceeded, he who lifts it up, tumbles and falls.

Former generations knew the truth, therefore they ascribed every thing to destiny, and such is destiny indeed. Those who trust in destiny, can live in retirement and await their time. They need not exhaust their vitality, or harass their bodies, hunting after it—for it is like pearls and jewels, concealed in lakes and mountains. Heaven's fate is difficult to know. People are unable to find it out. Although their fate be propitious, they have no confidence in it, and therefore seek it. If they understood it, they would be aware that, though fleeing wealth and shunning honour, at length they cannot get rid of it.

Thus they presume that force overcomes poverty, and that diligence vanquishes misfortune. They exert themselves, and do their utmost to acquire wealth, and they cultivate their faculties, and purify their conduct to win honour. But neglecting the proper time, and acting in a wrong way, they will never obtain the wealth and honour they crave for. Even though they admit the existence of fate, they imagine that it must be sought.

He who is convinced that fate cannot be sought, maintains that it must come of its own accord. One obtains it of itself without any alien assistance, it is completed without any work, and it arrives spontaneously without any cooperation on the part of the recipient. The nerves and sinews of those who are to be

¹ 179-157 B.C.

² Chief minister of *Hun Wên Tî* (cf. chap. XXIV).

³ 30 catties.

rich, become strong of themselves, and those who are to have rank and titles, get a fine intellect spontaneously, just as in a thousand Li horse¹ the head, the eyes, the feet, and the hoofs all suit together.

That fate, if sought, cannot be obtained, does not mean that it can be won, if not affected. Men of great knowledge need not seek honour, for it comes of its own accord, and the active and energetic need not seek wealth, for it falls to them spontaneously. The happiness of wealth and honour cannot be attracted by any efforts, nor can the unhappiness of poverty and humbleness be simply avoided. Consequently, the fate of wealth and honour is obtained without any effort. Those who believe in fate will say they know that luck requires no seeking. When the heavenly fate is particularly lucky, it is obtained spontaneously without an effort, whereas, when it is unpropitious, all endeavours are of no help against it.

As creatures are born not because they have wished it, so men become exalted without having struggled for it. Human character is such, that some people are good of themselves without instruction, and that others never become good in spite of instruction. The heavenly nature is like fate. King Yi of Yüeh² escaped into the mountains, earnestly desiring not to become king, and wishing to find a substitute. But the people of Yüeh smoked his den so, that at last he could not escape, and ascended the throne by force. By Heaven's fate it had to be so. Though fleeing and running away from it, he could not avoid it at last. Thus he spontaneously obtained the honour which he had not sought.

¹ A swift horse supposed to make a thousand Li in one day.

² He was assassinated by his younger brother in 376 B.C. (*Chavannes, Mon. Hist.* Vol. IV, p. 433, Note 5).

CHAPTER X.

On Chance and Luck (*Hsing-ou*).

In their doings men may be clever or stupid, but with regard to the happiness or unhappiness, which fall to their share, they are either lucky or unlucky. Their works are good or evil, but, whether they meet with rewards or punishment, depends on their good or bad fortune. If several people suffer an armed attack at the same time, those who find a hiding place, are not wounded, and if some persons are overtaken by frost on the same day, those who obtain shelter, suffer no injury. It does not follow that the wounded or injured are wicked, or that those who found a hiding place or a shelter, are meritorious. To find a refuge or shelter is good luck, to be wounded or injured is bad luck. There are many who would be pleased to give proofs of their loyalty, but out of these some are rewarded, some punished; many would fain benefit their country, but only some are trusted by their sovereign, the others he suspects. Those whom he rewards and confides in, are not necessarily trustworthy, nor are those whom he punishes and mistrusts, of necessity traitors. Reward and trust is good fortune, punishment and suspicion, bad.

From among the seventy odd pupils of *Confucius*, *Yen Hui* died in early youth. *Confucius* said, "Unluckily his span was short, therefore he died." If a short life be spoken of as unlucky, then longevity must be a matter of luck, and a short life, something unlucky. He who walks in the footsteps of sages and worthies, and expounds the doctrines of kindness and justice, ought to enjoy bliss and happiness. However, *Po Niu*¹ fell sick, and did not fare much better than *Yen Hui*; they were both unlucky.

Mole-crickets and ants creep on the ground. If man lifts his foot, and walks on them, the crickets and ants crushed by his feet die at once, whereas those which are untouched continue alive and unhurt. Wild grass is consumed by fire kindled by the friction of cart-wheels. People are fond of the grass which remained unburnt, and commonly call it "lucky grass." Nevertheless, that an insect has not been trodden upon, or some grass not been reached by

¹ Another disciple of *Confucius*. On his sickness cf. *Analekts* VI, 8 and p. 345.

the fire, is not yet a proof of their excellence. The movement of the feet, and the spread of the fire are merely accidental.

The same reasoning holds good for the breaking out of ulcers. When the free circulation of humours is stopped, they coagulate, and form a boil; as it begins to run, it becomes a sore:—the blood comes out, and matter is discharged. Are those pores, where the ulcer breaks through, better than others? No, only the working of the good constitution has been checked in some places.

When the spider has woven its web, some of the flying insects pass it unharmed, others are caught; when the hunter has spread his nets, some of the beasts stirred up come to bay, the others escape. In the fishing nets thrown into rivers and lakes many fish are pulled out, others get away. It happens that robbers and the like, guilty of the worst crimes, are never found out, whereas people who have committed a small offence to be atoned for by a fine only, are immediately discovered. Thus, general calamities affect people differently. Such as are unlucky die of the shock, and the lives of the fortunate are spared. Unlucky means not favoured by circumstances. *Confucius* said:—"Man's life must be upright. A life without it is based on good fortune only."¹ Accordingly, those who on a smooth road meet with accidents, have bad luck.

Should anybody standing at the foot of a high wall be crushed by its fall, or, while walking on a river bank full of crevices, be buried by the earth's collapsing under his feet, such a one would simply have met with an accident, that is to say would have been unlucky.

The city gate of the capital of *Lu* was in a state of decay since a long time, and about to tumble down. When *Confucius* passed it, he hurried up, and quickened his pace. His attendants said to him:—"It has been like this ever so long." *Confucius* replied saying, "Its having so long remained so is just what displeases me." *Confucius* was precautions in the extreme: had the gate fallen down, just when he passed it, one might speak of him as unlucky. *Confucius* said, "Superior men may have no luck, but there are none who have luck. Low people often have luck, and there are none quite devoid of luck,"² and further:—"The superior man keeps

¹ *Analects* VI, 17.

² The meaning is that the successes of superior men are due to their own excellence, not to mere chance, but that they are often visited with misfortune. With common people it is different. Their happiness is never their own work, but luck, which often favours them.

in safe places, thus awaiting his destiny, the ordinary man courts dangers, relying on favourable circumstances."¹ Impostors like *Hung Ju*, and *Chieh Ju*,² though possessed of no virtue or ability, were nevertheless admired for their beauty; unworthy of love, they found favour, and unfit to associate with, they were chosen as companions. According to right and reason this ought not to be. Therefore, the Grand Annalist devotes a chapter to them.³ Bad characters who in a similar way, though perverting all moral principles, are honoured, and held in high esteem, are by a common name called adventurers.

If a man devoid of virtue receives favours, it amounts to the same, as if another without any fault of his own meets with misfortune. All creatures originally endowed with vitality become partly men, partly beasts, or birds. Of human beings, men though they be one and all, some are honoured, others despised, some are rich, others poor. The rich man may hoard up heaps of gold, whereas a poor fellow is compelled to beg for his food. A nobleman will perhaps rise to the rank of a marquis, whilst the low born sinks into a state of slavery. It is not, because Heaven has given them different qualities.

Man's natural disposition may be kind or mean; yet even if the conduct of some persons be equally honest and virtuous, happiness and misfortune are not equally divided among them, and although they practise benevolence and justice in the same way, success and failure are not the same. *Wên* of *Chin*⁴ sought to acquire knowledge and virtue, and *Yen* of *Hsü*⁵ acted with benevolence and justice; the former was rewarded, the latter utterly ruined. A man of *Lu*⁶ having avenged his father, remained quietly where he was, and did not flee. The pursuers let him off. *Niu Ch'ieh* was abducted by robbers; he endured it fearlessly and with equanimity, but the robbers killed him. Now, knowledge and virtue are about the same as benevolence and justice, and not running away as much as fearlessness, nevertheless Duke *Wên* and the man of *Lu* were happy, and King *Yen*⁷ and *Niu Ch'ieh*, unhappy, the

¹ *Chung-yung* (Doctrine of the Mean) chap. XV.

² Two minions of the emperors *Han K'ao Tsu* (206-194 B.C.) and *Hui Ti* (194-187).

³ *Shi-chi* chap. 125.

⁴ An old State in modern *Shensi*, where the Marquis *Wên* reigned from 779-744 B.C.

⁵ The name of a State, whose lords were viscounts, in modern *Anhui*.

⁶ An old feudal State in *Shantung*.

⁷ Higher titles used to be given to those feudal princes than they were entitled to.

one had good luck, the others bad. The Duke of *Han*, *Chao*, while drunk fell asleep, and would have caught cold but for the master of caps, who covered him with a cloak. When the duke became aware of it, he made inquiries, and learnt that the master of caps had shown him this mark of his affection, yet he punished him for having transgressed his proper duties. A lackey in *Wei* perceiving that the charioteer was driving wrong, shouted from behind towards the chariot with a view to preserving it from danger, but was not called to account. The lackey when shouting towards the chariot, and the master of the caps when spreading the cloak, had the same intentions. The one was afraid that his master might catch cold, the other that his prince would be in danger. Both followed the impulses of goodness and kindheartedness, but the man in *Han* was punished, the other in *Wei*, considered a faithful servant. The lackey had good fortune, the master of the caps not.

The same principle applies to things as well as to man. Bamboos several tenths of feet in height, and trees measuring some yards in circumference are cut down by artisans for use. Some are worked into tools, and carried here and there, others are not taken as material, and neglected. The artisans are not biased in favour of some, or prejudiced against others, but knives and adzes cut down the wood, as it were, by chance.

Grain, when steamed, becomes food; out of cooked grain wine is distilled. Distilled wine has different flavours, it may be sweet or bitter. Cooked food tastes differently, being either hard or soft. The cook and the distiller while at work have not different intentions, but the movements of hands and fingers are subject to chance. Well done food is kept in different baskets, and sweet wine is filled in various vessels. Supposing an insect drops into such a vessel, then the wine is spilled, and not drunk; should a mouse contaminate a basket, the food is thrown away, and not eaten.

The various plants are all good for something. Those which happen to be plucked by a physician, become medicine, others are left in the dried-up ravines, and burnt as fuel. So with metals:—some are wrought into swords and halberds, some into spears and hoes; so with wood:—some is shaped into the beams of a palace, some into the pillars of a bridge. The same with fire:—it may have to light a candle, or to burn dry grass; the same with earth:—some builds up halls and mansions, some serves as plaster for porches, and with water, which may be used for cleansing tripods and cauldrons as well as for washing filthy things.

All things, whether good or bad, are used by man. If one can be sorry for those things, which in this respect have no luck and no chance, living creatures are still much more to be pitied.

Shun was a sage, and ought to have obtained perfect peace and happiness in life. But he had a blockhead for a father and a silly mother, and his brother was arrogant and brutal. They disliked him, the faultless, and punished him, although he did no wrong. His was extremely bad luck. *Confucius* was inferior to *Shun*. He never owned a foot of land in his life, but restlessly wandered about, seeking employment. His traces were obliterated,¹ and his food cut off.² In spite of their being sages these two personages were visited with bad luck and bad chance. *Shun* still happened to take over the empire, which *Yao* resigned to him, but *Confucius* died in *Chüeh-li*. If even with the qualities of a sage one has no luck, we cannot be surprised to find much bad luck and misfortune among ordinary men.

¹ *Chuang Tse* XIV, 25v. (*T'ien-yün*) informs us that the traces of *Confucius* were obliterated in *Wei*. *Confucius* spent there many years of his life, but without gaining any influence on its prince, and therefore left no trace.

² When *Confucius* was travelling from the *Ch'ên* State to *T'sai*, his provisions became exhausted, and *Confucius* with his followers had to suffer hunger. *Analecta* XV, 1. *Ch'ên* and *T'sai* were situated in south-eastern *Honan*.

CHAPTER XI.

Wrong Notions about Happiness (*Fu-hsü*).

People universally believe that he who does good, meets with happiness, and that the evil-doers are visited with misfortune. That Heaven sends down happiness or misfortune in response to man's doings. That the rewards graciously given by the sovereigns to the virtuous, are visible, whereas the requital of Heaven and Earth is not always apparent. There is nobody, high or low, clever or imbecile, who would disagree with this view. Only because people see such deeds recorded in books, and witness that sometimes the good really become happy, they come to believe this, and take it as self-evident. Sometimes also sages and wise men, with a view to inducing people to do good, do not hesitate to assert that it must be so, thus showing that virtue gets its reward. Or those who hold this view, have themselves experienced that felicity arrived at a certain juncture. A thorough investigation, however, will convince us that happiness is not given by Heaven as a favour.

King *Hui* of *Ch'u*,¹ when eating salad, found a leech upon his plate, and forthwith swallowed it. He thereupon felt a pain in his stomach, and could eat nothing. On his premier asking him, how he had got this disease, he replied:—"Eating salad, I found a leech. I thought that, if I scolded those responsible for it, but did not punish them, I would disregard the law, and not keep up my dignity. Therefore, I could not allow my subjects to get wind of the matter. Had I, on the other hand, reproved and chastised the defaulters, strict law would have required the death of all the cooks and butlers. To that I could not make up my mind. Fearing, lest my attendants should perceive the leech, I promptly swallowed it."

The premier rose from his seat, bowed twice, and congratulated the king, saying, "I have been told that Heaven is impartial, and that virtue alone is of any avail. You have benevolence and virtue, for which Heaven will reward you. Your sickness will do you no great harm."

¹ 487 - 430 B.C.

The same evening, when the king withdrew, the leech came out, and an ailment of the heart and stomach of which he had been suffering for a long while, was cured at the same time. Could not this be considered an evidence of Heaven's partiality for virtue?—No. This is idle talk.

If King *Hui* swallowed the leech, he was far from being what a sovereign should be, and for unbecoming deeds Heaven does not give marks of its favour. King *Hui* could not bear to reproach the guilty with the leech for fear, lest his cooks and butlers should all have to suffer death according to law. A ruler of a State can mete out rewards and punishments at pleasure, and pardoning is a prerogative of his. Had King *Hui* reprimanded all for the leech found in his salad, the cooks and butlers would have had to submit to law, but afterwards the king was at liberty not to allow that the lives of men were taken merely for a culinary offence. Thus to forgive, and to remit the penalty, would have been an act of great mercy. If the cooks had received their punishment, but were not put to death, they would have completely changed for the future. The king condoning a small offence, and sparing the lives of the poor devils, would have felt all right, and not been sick. But he did nothing of that sort. He ate perforce something obnoxious to his health. Allowing his butlers to remain ignorant of their fault, he lost his royal dignity, because he did not repress their bad conduct. This was objectionable in the first place.

If cooks and butlers in preparing a dish do not make it sweet or sour enough, or if an atom of dust no bigger than a louse, hardly perceptible or visible to the eye, falls into the salad, if in such a case a sovereign in fixing a penalty takes into consideration the mind of the offender, and therefore abstains from divulging his fault, one may well speak of clemency. Now, a leech is an inch or more long and $\frac{1}{10}$ of an inch or more broad. In a salad a one-eyed man must see it. The servants of the king showed an utter want of respect, taking no care to cleanse the salad. Theirs was a most serious offence. For King *Hui* not to reprimand them was a second mistake.

In a salad there must be no leech. If so, one does not eat it, but throws it to the ground. Provided one is anxious, lest the attendants should discover it, he may hide it in his bosom. Thus the leech can escape observation. Why must one eat it *coûte-que-coûte*? If something uneatable is by inadvertence in a salad so, that it can be concealed, to eat it by force is a third mistake.

If Heaven had rewarded an unbecoming act, an unworthy person would have been the recipient of Heaven's grace. The inability to reprove for the sake of a leech is, in the eyes of the world, something very excellent. Now, there is many an excellent man, whose deeds are similar to the swallowing of a leech. If for swallowing a leech Heaven grants liberation from sickness, excellent men must always be without ailings. The virtue of this kind of men is, however, small only and not to be compared with the perfect character of the true sages and their guileless demeanour. There are many sages who would push their kindness of heart so far as to put up with human faults. Yet the Emperor *Wu Wang* was of a weak health, and *Confucius* seriously ill. Why has Heaven been so inconsistent in the distribution of its favour?

It may be that after King *Hui* had swallowed the leech, it came out again in a natural way of itself. Whenever anybody eats a living thing, it will inevitably die. The stomach is hot inside. When the leech is gulped down, it does not die instantaneously, but owing to the high temperature of the stomach it begins to move. Hence the pain in the stomach. After a short while, the leech dies, and the pain in the stomach ceases also.

It is in the nature of leeches to suck blood. King *Hui's* heart and bowel complaint was probably nothing but a constipation of blood. Therefore this constipation was cured along with the death of the blood-sucking animal, just as a man suffering from the skin disease known as "rat" can be cured by eating a cat, because it is natural to cats to eat rats. The various things overcome one another. Remedies and antidotes are given on the same principal. Therefore it cannot be a matter for surprise that by eating a leech a disease should be removed. Living things, when eaten, will die. Dead, they invariably come out in a natural way. Consequently, the re-appearance of the leech cannot be an act of special grace.

The premier seeing the kindheartedness of King *Hui* and knowing that the leech after entering the stomach must come forth again, when dead, therefore bowed twice, and congratulated the king upon his not being injured by his disease. He thereby showed his power of forethought, and pleased his sovereign. His utterance is in the same style as that of *Tse Wei*,¹ who said that a star

¹ Astrologer at the court of Duke *Ching* of *Sung* (515-451 B.C.) who venerated him like a god.

would shift its place,¹ and of the "Great Diviner,"² who asserted that the earth was going to move.

A family in *Sung* had for three generations never swerved from the path of virtue. Without any apparent reason a black cow belonging to this family dropped a white calf. *Confucius* was asked, and said that it was a lucky omen, and that the calf ought to be sacrificed to the spirits, which was done accordingly. After one year, the father of the family became blind without a reason. The cow then produced a white calf a second time. The father sent his son to ask *Confucius*, who replied that it was a propitious portent, and that the animal must be immolated, which was done again. After a year, the son lost his eye-sight, nobody knew why. Subsequently, *Ch'u* attacked *Sung*, and besieged its capital. At that time the besieged were in such a distress, that they exchanged their sons, and ate them, breaking their bones, which they used as firewood.³ It was but for their blindness that father and son were not called upon to mount guard on the city wall. When the enemy's army raised the siege, father and son could see again. This is believed to be a proof of how the spirits required great deserts, but it is idle talk:—

If father and son of that family in *Sung* did so much good, that the spirits rewarded them, why must they first make them blind, and afterwards restore their sight? Could they not protect them, if they had not been blind and always seeing? Being unable to help men, if not blind, the spirits would also be powerless to protect the blind.

Had the two commanders of *Sung* and *Ch'u* made such a furious onslaught, that the weapons were blunted, the dead bodies covered with blood, the warriors captivated, or killed never to come back, then blindness might have afforded an excuse for not going to the front, and that might have been construed as a divine protection. But before the armies of *Sung* and *Ch'u* came to blows, *Hua Yuan* and *Tse Fan*⁴ made a covenant, and went back. The two forces returned home unscathed, and the blades of the swords, and the points of the arrows were not blunted by use. The duty

¹ The planet Mars (cf. p. 307).

² The "Great Diviner" of *Ch'i*, on whom vid. p. 292.

³ This fact is mentioned in the *Shi-chi* chap. 38, p. 14v. The siege took place from 595–594 B.C. The whole story seems to be a quotation from *Lieh Tse* VIII, 6v, or from *Huai Nan Tse* XVIII, 6 who narrate it with almost the same words.

⁴ *Hua Yuan* was the general of *Sung*, *Tse Fan* that of *Ch'u*. Both armies being equally exhausted by famine, the siege was raised.

of mounting the city wall did not entail death, consequently the two good men could not have obtained the divine protection, while this duty was being performed. In case they had not been blind at that time, they would not have died either. The blind and the not blind all got off. What benefit did those good men derive then from their blindness, for which the spirits were responsible?¹

Were the families of the blind alone well off, when the State of *Sung* was short of provisions? All had to exchange their sons with the families which mounted guard on the wall, and they split their bones. If in such straits such good people alone were still blind and unable to see, the spirits in giving their aid have failed to discriminate justly between the good and the wicked.

Father and son had probably been blinded by exposure to cold wind, a mere chance. When the siege was over, they owed their cure to chance also. The world knowing that they had done good works, that they had offered two white calves in sacrifice, that during the war between *Sung* and *Ch'u* they alone had not mounted the wall, and that after the siege they regained their sight, thought this to be the recompense of virtue, and the protection granted by the spirits.

When the minister of *Ch'u*, *Sun Shu Ao*² was a boy, he beheld a two-headed snake, which he killed and buried. He then went home, and cried before his mother. She asked him, what was the matter. He replied:—"I have heard say that he who sees a two-headed snake must die. Now, when I went out, I saw a two-headed snake. I am afraid that I must leave you and die, hence my tears." Upon his mother inquiring, where the snake was now, he rejoined:—"For fear lest others should see it later, I have killed it outright, and buried it."

The mother said:—"I have heard that Heaven will recompense hidden virtue. You are certainly not going to die, for Heaven must reward you." And, in fact, *Sun Shu Ao* did not die, but, later on, became prime minister of *Ch'u*. For interring one snake he received two favours. This makes it clear that Heaven rewards good actions.

¹ According to *Lieh Tse* and *Huai Nan Tse* the two blind men were, in fact, saved from death by their blindness. *Lieh Tse loc. cit.* adds that over half of the defenders of the city wall were killed, and *Huai Nan Tse* says that all except the two blind men were massacred by the besiegers. *Wang K'ung* follows the *Shi-chi* in his narrative of the salvation of the city.

² 6th cent. a.c.

No, it is idle talk. That he who sees a two-headed snake, must die, is a common superstition, and that Heaven gives happiness as a reward for hidden virtue, a common prejudice. *Sun Shu Ao*, convinced of the superstition, buried the snake, and his mother, addicted to the prejudice, firmly relied on the heavenly retaliation. This would amount to nothing else than that life and death were not depending on fate, but on the death of a snake.

*T'ien Wên*¹ of *Ch'i*, Prince of *Meng Ch'ang*, was born on the 5th day of the 5th moon.² His father *T'ien Ying* expostulated with his mother saying, why do you rear him? She replied:—"Why do you not wish to rear a fifth month child?" *T'ien Ying* said:—"A fifth month son will become as high as a door, and kill both his father and mother." She rejoined:—"Does the human fate depend on Heaven or on doors? If on Heaven, you have nothing to complain of, if on a door, he must become as high as a door. Who ever attained to that?"³

Later on, *T'ien Wên* grew as high as a door, but *T'ien Ying* did not die. Thus the apprehension to rear a child in the fifth month proved unfounded. The disgust at the sight of a two-headed snake is like the repugnance to rear a child of the fifth month. Since the father of such a child did not die, it follows that a two-headed snake cannot bring misfortune either.

From this point of view, he who sees a two-headed snake, does not die, as a matter of course, but not on account of having buried a snake. If for interring one snake one receives two favours, how many must one obtain for ten snakes? *Sun Shu Ao* by burying a snake, lest other persons should look at it, showed an excellent character. The works of excellent men do not merely consist in burying snakes. *Sun Shu Ao* may have accomplished many other meritorious acts, before he buried the snake. Endowed with a good nature by Heaven, people do good under all circumstances. Such well deserving persons ought to see propitious things, instead of that he unexpectedly falls in with a snake that kills man. Was perhaps *Sun Shu Ao* a wicked man, before he beheld the snake, and did Heaven intend to kill him, but condoned his guilt, and spared his life upon seeing him burying the snake?

¹ Died 279 a.c.

² This day is still now regarded as very unlucky in many respects, although it be the Great Summer Festival or the Dragon Boat Festival. On the reasons cf. *De Groot, Les Fêtes annuelles à Émoui*. Vol. I, p. 320.

³ A quotation from the *Shi-chi*, chap. 75, p. 2v.

A stone is hard from the time of its formation, a fragrant flower has its perfume from the time, when it came out. If it be said that *Ssu Shu Ao's* virtue became manifest, when he buried the snake, then he would not have received it from Heaven at his birth.

The Confucianist *Tung Wu Hsin* and the Mèhist *Ch'an Tse*¹ met, and spoke about *Tao*. *Ch'an Tse* extolled the Mèhist theory of the help of the spirits,² and as an instance adduced duke *Mu* of *Ch'in*. His excellent qualities were so brilliant that God granted him an age of ninety years.³

Ch'an Tse gets into trouble with *Yao* and *Shun*, who were not favoured with a long life, and *Chieh* and *Chou*, who did not die young. *Yao*, *Shun*, *Chieh*, and *Chou* belong to remote antiquity, but in modern times likewise duke *Mu* of *Ch'in*⁴ and duke *Wên* of *Chin*⁵ are difficult to account for.

The posthumous name expresses man's actions. What he has done during his life-time, appears in his posthumous title. *Mu* is an expression for error and disorder,⁶ *Wên* means virtue and goodness. Did Heaven reward error and disorder with long years, and take the life of him who practised virtue and benevolence?

The reign of Duke *Mu* did not surpass that of Duke *Wên* of *Chin*, and the latter's posthumous title was better than that of Duke *Mu*. But Heaven did not extend *Wên* of *Chin's* life, he only granted longer years to Duke *Mu*.⁷ Thus the retribution

¹ A scholar of the *Han* time.

² Demons and spirits who reward the virtuous, and punish the perverse, play an important part in the doctrine of *M' Ti*. (Cf. *Faber, Micus*, Elberfeld 1877, p. 91.)

³ The parallel passage in chap. XXVII speaks of nineteen extra years, with which the Duke was rewarded.

⁴ 658-619 B.C.

⁵ 634-626 B.C.

⁶ The *Mu* in the Duke of *Ch'in's* name = 穆 does not mean: - error and disorder, it signifies: - majestic, grand, admirable. But this *Mu* is often replaced by the character 穆, which has the bad meaning given by *Wang Chung*. I presume that in the original text of the *Lun-hêng* the latter character was used, whereas we now read the other. In the parallel passage chap. XXVII 穆公 is actually written, and so it is in the *Shi-chi* chap. 5, p. 9v. et seq.

⁷ The *Shi-chi* knows nothing of such a miracle. Duke *Mu* was a great warrior as was Duke *Wên*, but the latter's rule is described by *Sse Ma Chien* as very enlightened and beneficial. (Cf. on Duke *Mu*: - *Chavannes, Mém. Historiques*. Vol. II, p. 25-45, and on Duke *Wên*. Vol. IV, p. 291-308.)

of Heaven would appear as capricious and perverse as Duke *Mu* himself was.

Under heaven the good men are few, and the bad ones many. The good follow right principles, the bad infringe Heaven's commands. Yet the lives of bad men are not short therefore, nor the years of the good ones prolonged. How is it that Heaven does not arrange that the virtuous always enjoy a life of a hundred years, and that the wicked die young, or through their guilt?

CHAPTER XII.

Wrong Notions on Unhappiness (*Huo-hsü*).

Since what the world calls happiness and divine grace is believed to be the outcome of moral conduct, it is also a common belief that the victims of misfortune and disgrace are thus visited because of their wickedness. Those sunk in sin, and steeped in iniquity Heaven and Earth punish, and the spirits retaliate upon them. These penalties, whether heavy or light, will be enforced, and the retributions of the spirits reach far and near.

*Tse Hsia*¹ is related to have lost his sight, while mourning for his son. *Tséng Tse*² by way of condolence wept. *Tse Hsia* thereupon exclaimed "O Heaven, I was not guilty!" *Tséng Tse* grew excited, and said "In what way are you innocent, *Shang*?"³ I served our master with you between the *Chu*⁴ and the *Sse*, but you retired to the region above the West River,⁵ where you lived, until you grew old. You misled the people of the West River into the belief that you were equal to the master. That was your first fault. When mourning for your parents, you did nothing extraordinary, that people would talk about. That was your second fault. But in your grief over your son, you lost your eye-sight. That was your third fault. How dare you say that you are not guilty?"

Tse Hsia threw away his staff, went down on his knees and said, "I have failed, I have failed! I have left human society, and also led a solitary life for ever so long."⁶

Thus *Tse Hsia* having lost his sight, *Tséng Tse* reproved him for his faults. *Tse Hsia* threw away his stick, and bowed to *Tséng Tse's* words. Because, as they say, Heaven really punishes the guilty, therefore evidently his eyes lost their sight. Having thus humbly

¹ A disciple of *Confucius*.

² One of the most famous disciples of *Confucius*, whose name has been connected with the authorship of the *Great Learning*.

³ *Pu Shang* was the name of *Tse Hsia*. *Tse Hsia* is his style.

⁴ A small river in the province of *Shantung*, flowing into the *Sse*.

⁵ Presumably the western course of the Yellow River.

⁶ Quoted from the *Li-ki, T'an Kung I* (cf. *Legge's* translation, *Sacred Books of the East* Vol. XXVII, p. 135).

acknowledged his guilt, he is reported to have regained his sight by degrees. Everybody says so, nevertheless a thorough investigation will show us that this belief is illusory.

Loss of sight is like loss of hearing. Loss of sight is blindness, and loss of hearing, deafness. He who suffers from deafness, is not believed to have faults, therefore it would be erroneous to speak of guilt, if a man becomes blind. Now the diseases of the ear and the eye are similar to those of the heart and the stomach. In case the ear and the eye lose their faculties, one speaks of guilt perhaps, but can any fault be inferred, when the heart or the stomach are sick?

Po Niu was ill. *Confucius* grasped his hand through the window saying "It will kill him, such is his fate! Such a man to get such a disease!"¹ Originally *Confucius* spoke of *Po Niu's* bad luck, and therefore pitied him. Had *Po Niu's* guilt been the cause of his sickness, then Heaven would have punished him for his wickedness, and he would have been on a level with *Tse Hsia*. In that case *Confucius* ought to have exposed his guilt, as *Tséng Tse* did with *Tse Hsia*. But instead he spoke of fate. Fate is no fault.

Heaven inflicts its punishments on man, as a sovereign does on his subjects. If a man thus chastised, submits to the punishment, the ruler will often pardon him. *Tse Hsia* admitted his guilt, humiliated himself, and repented. Therefore Heaven in its extreme kindness ought to have cured his blindness, or, if *Tse Hsia's* loss of sight was not a retribution from Heaven, *Tse Hsia* cannot have been thrice guilty.

Is not leprosy much worse than blindness? If he who lost his sight, had three faults, was then the leper² ten times guilty?

*Yen Yuan*³ died young and *Tse Lu* came to a premature end, being chopped into minced meat.⁴ Thus to be butchered is the most horrid disaster. Judging from *Tse Hsia's* blindness, both *Yen Yuan* and *Tse Lu* must have been guilty of a hundred crimes. From this it becomes evident that the statement of *Tséng Tse* was preposterous.

¹ Quotation of *Analects* VI, 8.

² *Po Niu*, who was suffering from leprosy.

³ The favourite disciple of *Confucius*, whose name was *Yen Hui*.

⁴ The *Tao-chuan*, Book XII *Duke Ai* 15th year, relates that *Tse Lu* was killed in a revolution in *Wei*, struck with spears, no mention being made of his having been hacked to pieces (cf. *Legge, Ch'un Ch'iu* Pt. II, p. 842). This is related, however, in the *Li-ki*, *T'an-kung* I (*Legge Sacred Books* Vol. XXVII, p. 123) and by *Huai Nan Tse* VII, 13v.

Tse Hsia lost his sight, while bewailing his son. The feelings for one's children are common to mankind, whereas thankfulness to one's parents is sometimes forced. When *Tse Hsia* was mourning for his father and mother, people did not notice it, but, when bewailing his son, he lost his sight. This shows that his devotion to his parents was rather weak, but that he passionately loved his son. Consequently he shed innumerable tears. Thus ceaselessly weeping, he exposed himself to the wind, and became blind.

Tséng Tse following the common prejudice invented three faults for *Tse Hsia*. The latter likewise stuck to the popular belief. Because he had lost his sight, he humbly acknowledged his guilt. Neither *Tséng Tse* nor *Tse Hsia* could get rid of these popular ideas. Therefore in arguing, they did not rank very high among *Confucius* followers.

King *Hsiang* of *Ch'in*¹ sent a sword to *Po Ch'i*,² who thereupon was going to commit suicide, falling on the sword. "How have I offended Heaven?," quoth he. After a long while he rejoined:—"At all events I must die. At the battle of *Ch'ang-p'ing*³ the army of *Chao*, several hundred thousand men, surrendered, but I deceived them, and caused them to be buried alive. Therefore I deserve to die." Afterwards he made away with himself.⁴

Po Ch'i was well aware of his former crime, and acquiesced in the punishment consequent upon it. He knew, how he himself had failed, but not, why the soldiers of *Chao* were buried alive. If Heaven really had punished the guilty, what offence against Heaven had the soldiers of *Chao* committed, who surrendered? Had they been wounded and killed on the battle-field by the random blows of weapons, many out of the four hundred thousand would certainly have survived. Why were these also buried in spite of their goodness and innocence? Those soldiers being unable to obtain Heaven's protection through their virtue, why did *Po Ch'i* alone suffer the condign punishment for his crime from Heaven? We see from this that *Po Ch'i* was mistaken in what he said.

¹ King *Ch'ao Hsiang* of *Ch'in* 305-249 B.C.

² A famous general of the *Ch'in* State who by treachery annihilated the army of *Chao* Vid. p. 316.

³ In *Shansi*.

⁴ *Po Ch'i* had fallen into disfavour with his liege upon refusing to lead another campaign against *Chao*.

The *Ch'in* emperor *Erh Shih Huang Ti*¹ sent an envoy to *Mêng T'ien*,² and commanded him to commit suicide. *Mêng T'ien* heaving a deep sigh said "How have I failed against Heaven? I die innocent." After a long while, he slowly began, "Yet I am guilty, therefore I am doomed to die. When I was constructing the Great Wall connecting *Liao-tung*³ with *Lin-t'ao*,⁴ ten thousand *Li* in a straight line, I could not avoid cutting the veins of the earth. That was my guilt." Upon this he swallowed a drug, and expired.⁵

The Grand Annalist *Sse Ma Ch'ien* finds fault with him. "When the *Ch'in* dynasty, he said, had exterminated the feudal princes, and peace was not yet restored to the empire, nor the wounds healed, *Mêng T'ien*, a famous general at that time, did not care to strongly remonstrate with the emperor, or help people in their distress, feeding the old, befriending the orphans, or bringing about a general concord. He flattered those in power, and instigated them to great exploits. That was the fault of men of his type, who well deserved to be put to death. Why did he make the veins of the earth responsible?"⁶

If what *Mêng T'ien* said was wrong, the strictures of the Grand Annalist are not to the point either. How so? *Mêng T'ien* being guilty of having cut the veins of the earth, deserved death for this great crime. How did the earth, which nourishes all beings, wrong man? *Mêng T'ien*, who cut its veins, knew very well that by doing so he had committed a crime, but he did not know, why by lacerating the veins of the earth he had made himself guilty.⁷ Therefore it is of no consequence, whether *Mêng T'ien* thus impeached himself, or not. The Grand Annalist blames *Mêng T'ien* for not having strongly protested, when he was a famous general,

¹ 209-207 B.C.

² A general of *Erh Shih Huang Ti*'s father, *Ch'in Shih Huang Ti*, who fought successfully against the *Hsiung-nu*, and constructed the Great Wall as a rampart of defence against their incursions.

³ The Manchurian province of *Fêng-t'ien*.

⁴ A city in *Kansu* at the western extremity of the Great Wall.

⁵ Quoted from the *Shi-chi* chap. 88, p. 5.

⁶ Remarks of *Sse Ma Ch'ien* to *Shi-chi* chap. 88, p. 5v.

⁷ The earth is here treated like an animated being, and its wounding by digging out ditches for the earth-works requisite for the Great Wall, and by piercing mountains, is considered a crime. But provided that *Mêng T'ien* suffered the punishment of his guilt, then another difficulty arises. Why did Heaven allow Earth to be thus maltreated, why did it punish innocent Earth? *Wang Chung's* solution is very simple. Heaven neither rewards nor punishes. Its working is spontaneous, unpremeditated, and purposeless. *Mêng T'ien's* death is nothing but an unfelicitous accident.

that therefore he met with this disaster, for those that do not speak, when they ought to remonstrate, will have to suffer a violent death.

Sse Ma Chien himself had to suffer for *Li Ling* in the warm room.¹ According to the Grand Annalist's own view the misfortune suffered tells against a person. Consequently capital punishment takes place by Heaven's decree. If *Sse Ma Chien* censures *Mêng T'ien* for not having strongly remonstrated with his sovereign, wherefore he incurred his disaster, then there must have been something wrong about himself likewise, since he was put into the warm room. If he was not wrong, then his criticisms on *Mêng T'ien* are not just.

In his memoir on *Po Yi*² the Grand Annalist, giving examples of good and bad actions says, "Out of his seventy disciples *Confucius* only recommended *Yen Yuan* for his ardent love of learning. Yet *Yen Yuan* was often destitute. He lived on bran, of which he could not even eat his fill, and suddenly died in his prime. Does Heaven reward good men thus?"

"Robber *Ché* assassinated innocent people day after day, and ate their flesh. By his savageness and imposing haughtiness he attracted several thousand followers, with whom he scourged the empire. Yet he attained a very great age after all. Why was he so specially favoured?"

Yen Yuan ought not to have died so prematurely, and robber *Ché* should not have been kept alive so long. Not to wonder at *Yen Yuan*'s premature death, but to say that *Mêng T'ien* deserved to die, is inconsistent.

The *Han* general *Li Kuang*³ said in a conversation which he had with the diviner *Wang Shé*, "Ever since the *Han*⁴ have fought the *Hsiung-nu*,⁵ I was there. But several tens of officers of a lower

¹ For his intercession in favour of the defeated general *Li Ling* the emperor *Wu Ti* condemned *Sse Ma Chien* to castration, which penalty was inflicted upon him in a warm room serving for that purpose. (Cf. *Chavannes, Mém. Historiques* Vol. I. p. XL.)

² *Shi-chi* chap. 61, p. 3v. *Po Yi* (12th cent. B.C.) and his elder brother *Shu Chi* were sons of the Prince of *Ku-chu* in modern *Chili*. Their father wished to make the younger brother *Shu Chi* his heir, but he refused to deprive his elder brother of his birth-right, who, on his part, would not ascend the throne against his father's will. Both left their country to wander about in the mountains, where at last they died of cold and hunger. They are regarded as models of virtue.

³ Died 125 B.C.

⁴ The *Han* dynasty. The Former *Han* dynasty reigned from 206 B.C. - 25 A.D. the Later *Han* dynasty from 25 - 220 A.D.

⁵ A Turkish tribe.

rank than commander of a city gate, with scarcely moderate abilities, have won laurels in the campaigns against the *Hu*¹ and marquises withal. I do not yield the palm to these nobles, but how is it that I have not even acquired a square foot of land as a reward of my services, and much less been enfeoffed with a city? Are my looks not those of a marquis? Surely it is my fate."

Wang Shé asked him to think, whether there was anything which always gave him pangs of conscience. *Li Kuang* replied, "When I was magistrate of *Lung-hsi*,² the *Ch'iang*³ continuously rebelled. I induced over eight hundred to submission, and, by a stratagem, had them all killed on the same day. This is the only thing for which I feel sorry upto now."

Wang Shé rejoined:—"There can be no greater crime than to murder those that have surrendered. That is the reason, why you, general, did not get a marquise."⁴

Li Kuang agreed with him, and others who heard of it, believed this view to be true. Now, not to become a marquis is like not becoming an emperor. Must he who is not made a marquis, have anything to rue, and he who does not become emperor, have committed any wrong? *Confucius* was not made an emperor, but nobody will say of him that he had done any wrong, whereas, because *Li Kuang* did not become a marquis, *Wang Shé* said that he had something to repent of. But his reasoning is wrong.

Those who go into these questions, mostly hold that, whether a man will be invested with a marquise or not, is predestinated by Heaven, and that marks of Heaven's fate appear in his body. When the great general *Wei Ch'ing*⁵ was in the *Chien-chang* palace, a deported criminal with an iron collar predicted his fate to the effect that he was so distinguished, that he would even be made a marquis. Later on, he in fact became a marquis over ten thousand families, owing to his great services. Before *Wei Ch'ing* had performed his great achievements, the deported criminal saw those signs pointing to his future rank. Consequently, to be raised to the rank of a marquis depends on fate, and man cannot attain to it by his works. What the criminal said turned out true, as shown by the result, whereas *Wang Shé's* assertion is untenable and without proof. Very often people are perverse and selfish without

¹ A general term for non-Chinese tribes in the north.

² District in *Kansu*.

³ Tribes in the West of China.

⁴ A quotation from *Shi-chi* chap. 109, p. 6, the biography of General *Li*.

⁵ A favourite and a general of *Han Wu Ti*, died 106 B.C.

becoming unhappy by it, and others who always follow the path of virtue, may lose their happiness. *Wang Shê's* opinion is of the same kind as the self-reproach of *Po Ch'i*, and the self-impeachment of *Mêng T'ien*.

In this flurried, bustling world it constantly happens that people rob and murder each other in their greed for wealth. Two merchants having travelled together in the same cart or the same boat a thousand Li, one kills the other, when they arrive at a far-off place, and takes away all his property. The dead body is left on the spot, uncared for, and the bones bleach in the sun unburied. In the water, the corpse is eaten up by fish and turtles, on land, ants and vermin feed upon it. The lazy fellows won't exert their strength in agriculture, but resort to commerce, and even that reluctantly, in order to amass grain and goods. When then in a year of scarcity they have not enough to still the hunger of their bellies, they knock down their fellow-citizens like beasts, cut them to pieces, and eat their flesh. No difference is made between good and bad men, they are all equally devoured. It is not generally known, and the officials do not hear of it. In communities of over a thousand men up to ten thousand only one man out of a hundred remains alive, and nine out of ten die.¹ This is the height of lawlessness and atrocity, yet all the murderers walk publicly about, become wealthy men, and lead a gay and pleasant life, without Heaven punishing them for their utter want of sympathy and benevolence.

They kill one another, when they meet on the roads, not because they are so poor, that they cannot undertake anything, but only because they are passing through hard times, they feed on human flesh, thus bringing endless misery on their fellow-creatures, and compassing their premature deaths. How is it possible that they can make their guilt public, openly showing to the whole world the indelible proofs thereof? *Wang Shê's* opinion can certainly not be right.

The historians tell us that *Li Sse*,² envious that *Han Fei Tse*³ equalled him in talent, had him assassinated in jail⁴ in *Ch'in*, but

¹ A Chinese does not take exception to the incongruity of the equation:—100:1 = 10:1. The meaning is plain:—a small percentage of survivors, and a great many dying.

² Prime Minister of *Ch'in* *Shih Huang Ti* and a great scholar. He studied together with *Han Fei Tse* under the philosopher *Hsün Tse*.

³ A Taoist philosopher, son of a duke of the *Han* State.

⁴ By his intrigues *Li Sse* had induced the king of *Ch'in* to imprison *Han Fei Tse*. He then sent him poison, with which *Han Fei Tse* committed suicide. Vid. *Shi-chi* chap. 63, p. 11v., Biography of *Han Fei Tse*.

that, afterwards, he was torn to pieces by carts,¹ furthermore that *Shang Yang*,² under pretence of his old friendship, captured *Ang*, prince of *Wei*, but that, subsequently, he had to suffer death. They wish to imply that those men had to endure these misfortunes as a punishment for their having destroyed a wise man, or broken an old friendship. For what cause had *Han Fei Tse* given, to be incarcerated by *Li Sse*, or what fault had prince *Ang* committed, to be taken prisoner by *Shang Yang*? How did the murder of a scholar, who died in prison, and the breaking of an old friendship resulting in the arrest of the prince, bring about the violent death of the culprit, torn to pieces by carts,³ or the decapitation? If *Han Fei Tse* or prince *Ang* were wicked, and Heaven had placed retribution in the hands of *Li Sse* and *Shang Yang*, then the latter would have acted by Heaven's order, and be deserving of his reward, not of misfortune. Were *Han Fei Tse* and prince *Ang* blameless, and not punished by Heaven, then *Li Sse* and *Shang Yang* ought not to have imprisoned and captured them.

It will be argued that *Han Fei Tse* and Prince *Ang* had concealed their crimes, and hidden their faults so, that nobody heard about them, but Heaven alone knew, and therefore they suffered death and mishap. The guilt of men consists, either in outrages on the wise, or in attacks on the well-minded. If they commit outrages on the wise, what wrong have the victims of these outrages done? And if they attack the well-minded, what fault have the people thus attacked committed?⁴

When misery or prosperity, fortune or mishap are falling to man's share with greater intensity, it is fate, when less so, it is

¹ *Li Sse* fell a victim to the intrigues of the powerful eunuch *Chao Kuo*. The *Shi-chi* chap. 87, p. 29v., Biography of *Li Sse*, relates that he was cut asunder at the waist on the market place. At all events he was executed in an atrocious way. The tearing to pieces by carts driven in opposite directions is a punishment several times mentioned in the *Chün-chin*.

² *Shang Yang* is *Wei Yang*, Prince of *Sheng*, died 338 B.C. In the service of the *Chin* State he defeated an army of *Wei*, commanded by Prince *Ang*, whom he treacherously seized, and assassinated at a meeting, to which he had invited him as an old friend. According to the *Shi-chi*, chap. 68, p. 9, Biography of Prince *Shang*, he lost his life in battle against his former master, and his corpse was torn to pieces by carts like *Li Sse*.

³ The culprit being bound to the carts, which then were driven in different directions.

⁴ Why does Heaven punish the innocent through the guilty? If *Han Fei Tse* and *Ang* had sinned in secret, Heaven would have been unjust towards those they had wronged, and so on.

time. *T'ai Kung*¹ was in great distress, when he happened to be enfeoffed with a territory by the *Chou* king *Wên Wang*. *Ning Chi*² was living in obscurity and difficulties, when Duke *Huan* of *Chi* gave him an appointment. It cannot be said that these two men, when they were poor and miserable, had done wrong, but had reformed, when they obtained their investment or appointment. Calamity and prosperity have their time, and good or bad luck depend on fate.

T'ai Kung and *Ning Chi* were worthies, but they may have had their faults. Sages, however, possess perfect virtue. Nevertheless *Shun* was several times almost done to death by the foul play of his father and brother.³ When he met with *Yao*, the latter yielded the throne to him, and raised him to the imperial dignity. It is evident that, when *Shun* had to endure these insidious attacks, he was not to blame, and that he did not behave well, when he was made emperor. First, his time had not yet come, afterwards, his fate was fulfilled, and his time came.

When princes and ministers in olden days were first distressed, and afterwards crowned with success, it was not, because they had at first been bad, and Heaven sent them calamities, or that subsequently they suddenly improved, and then were helped and protected by the spirits. The actions and doings of one individual from his youth to his death bear the same character from first to last. Yet one succeeds, the other fails, one gets on, the other falls off, one is penniless, the other well-to-do, one thriving, the other ruined. All this is the result of chance and luck, and the upshot of fate and time.

¹ A high officer, who had gone into exile to avoid the tyrannous rule of *Chou Hsin* 1122 B.C., and subsequently joined *Wên Wang*.

² *Ning Chi* lived in the 7th cent. B.C.

³ Cf. p. 353.

CHAPTER XIII.

Auspicious Portents (*Chi-yen*).

Whenever men are predestinated for something grand by Heaven, auspicious portents are seen on Earth. When such appear on Earth, Heaven's destiny is at work. There are different kinds of omens, either do they appear in the men themselves or they are lucky signs, or take the form of a sort of halo.

Huang T'i is reported to have been an embryo for 20 months, before he was born. After birth his intelligence was marvellous. Weak as he was, he could already speak. When he was full-grown, he took the lead of all the feudal princes, who submitted to his sway. He taught the bears to fight, and thus defeated *Yen T'i*, who was completely routed. His nature was different from that of other people, therefore he remained for ten months longer in his mother's womb. Being predestined to become emperor, he taught the creatures, and they were subservient to him.

Yao's body was like the sun, when closely inspected, viewed at a distance, he appeared like a cloud. When the great flood rose up to the sky, and snakes and dragons did mischief, *Yao* employed *Yü* for the regulation of the water and the expulsion of the snakes and dragons. The water, when regulated, flowed eastward, and snakes and dragons absconded. His bones were abnormal, thence the extraordinary events. As he was endowed with a wonderful intellect, portents appeared in things. Since by fate he was to become noble, he ascended the imperial throne as a marquis of *T'ang*.

Previous to his meeting with *Yao*, *Shun* was living unmarried in a nasty, out-of-the-way place. *Ku Sou*¹ together with *Hsiang*² attempted to kill him. They bade him complete the building of a granary, and kindled a fire underneath. They directed him to dig a well, and then they threw earth down from above. *Shun* contrived to get out of the granary unharmed by the fire, and to make his escape from the well by one side, unhurt by the

¹ The harsh and unfeeling father of the virtuous *Shun*.

² *Shun's* wicked brother.

earth.¹ When *Yao* heard of this, he summoned him, and gave him an office on trial. *Shun* filled his post with great credit, and no disorder occurred. He would enter a solitary, big forest without being pounced upon by tigers and wolves, or being bitten by vipers or snakes. In the midst of thunderstorm and a gushing rain-shower he did not go astray.² Men bent upon his assassination, could do him no harm, and wild birds and reptiles with venomous stings were unable to wound him. Suddenly he attained imperial sway, and mounted the throne of the son of heaven.

Prior to *Hou Chi*'s³ time, his mother⁴ walked upon the foot-step of a giant. Others say that she put on *Ti Ku*'s⁵ clothes, or that she rested in *Ti Ku*'s place. At all events, she became *en-ciente* with a child, which she cast away in a narrow alley, regarding it as an ill omen. But oxen and horses did not dare to tread upon it. She placed it on ice, but the birds covered it with their wings. From all these auspicious signs converging on the baby's body, the mother learned, what wonderful qualities it possessed. Therefore, she brought it up. When *Hou Chi* had attained to manhood, he assisted *Yao*, and rose to the rank of a minister of war.

The *Wusun*⁶ Prince bearing the surname of *K'un Mo* had his father slain by the *Hsiung-nu*,⁷ and was himself thrown into the desert, still alive. The birds fed him on flesh, which they carried in their beaks. The *Shan Yü*⁸ was amazed at this, which appeared to him supernatural. He took care of the boy, and, when he had grown strong, he gave him a military post. After he had won many laurels, the *Shan Yü* put the people formerly obeying his father again under *Kun Mo*'s command, and directed him always to guard the Western City.⁹

¹ Cf. *Mencius* Book V, Pt. I, chap. II (*Legge* p. 222-223) and *Shi-chi* chap. I, p. 23.

² Vid. *Shu-king* Pt. II, Book I, chap. II.

³ A mythical personage, the "Lord of the Grain," said to have been Director of Husbandry under *Yao* and *Shun*.

⁴ The word mother, required by the context, must be supplemented in the original.

⁵ A legendary emperor prior to *Yao*, *Hou Chi*'s father, after one tradition.

⁶ A *Kirghis* tribe settled in the N. E. of *Ferghana* in the 2nd cent. a.c. (*Shi-chi* chap. 123, p. 4).

⁷ The powerful Turkish tribes, which were China's northern neighbours during the *Han* time, perhaps the *Huns*. Long wars were waged between the Chinese and the *Hsiung-nu*.

⁸ The title of the chieftain of the *Hsiung-nu*.

⁹ This passage is taken almost literally from the *Shi-chi* chap. 123, p. 9v. The *Shi-chi* still adds that *K'un Mo* was suckled by a she-wolf.

Hou Chi was not to be cast away, therefore the oxen and horses did not kick him, and the birds covered and protected him with their plumage. *K'un Mo* was not doomed to die, therefore the birds came with flesh in their beaks to feed him.

A servant girl of the king of *T'o-li*¹ of the northern *Yi*² was with child. The king wanted to kill her. The girl said by way of apology:—"A vapour, big as an egg, descended from heaven, and made me *enceinte*." Afterwards, she was delivered of a child, which she threw away into a pig-stye. The pigs sniffed at it, but it did not perish. Then it was removed again to the horse stable, in order that the horses should kill it, but the horses also only sniffed at it, and it did not die. The king thereupon imagined that the child would become a sovereign, and therefore ordered the mother to take it back, and had it nursed by his slaves. The boy received the name of *Tung Ming*. He was employed as a shepherd for cattle and horses. As he was an excellent archer, the king got afraid, that he might deprive him of his kingdom, and therefore wished to kill him. *Tung Ming* went southward to the *Yen-hu* river, where with his bow he shot fish and turtles in the water. They formed a floating bridge, enabling *Tung Ming* to cross. Then the fish and turtles separated again so, that the troops pursuing him could not follow. Subsequently he became king of *Fu-yü*. Among the northern *Yi* there is a kingdom of *Fu-yü*.³

When *Tung Ming's* mother first became pregnant, she perceived a vapour descending from heaven, and, when she threw the newly born away, pigs and horses sniffed at him. After he had grown up, the king desired to kill him, but the fish and turtles, which he had shot, formed a floating bridge. According to heaven's fate he was not to die, therefore he was saved from pigs and horses. As he was predestinated to become king of *Fu-yü*, the fish and turtles formed a bridge to help him.

When *Yi Yin*⁴ was about to be born, his mother dreamt that she saw a man, who said to her:—"Water flows from the mortar.⁵ Forthwith travel eastward." The mother took note of this, and, on the next morning, found out that really water came out from

¹ A State in northern *Corea*, *Ma-tuan-lin* chap. 324, p. 14v., where our passage is quoted.

² Barbarous, non Chinese tribes in the east.

³ In *Liaotung*.

⁴ The chief minister of *T'ang*, the founder of the *Shang* dynasty 1766 a.c. Many legends are current about his origin.

⁵ In ancient times holes in the earth were used as mortars.

the mortar.¹ She went 10 Li eastward. When she looked back to her native place, all was under water. *Yi Yin's* destiny was not to be drowned, consequently his mother had a dream, and went away.

The same principle holds good for the city of *Li-yang*.² Those whose fate was like that of *Yi Yin*, were certainly roused beforehand, and removed to another place before the catastrophe.

When Duke *Hsiang* of *Ch'i* got into trouble, Duke *Huan*, the crown-prince, had to fight for his throne with *Tse Chiu*.³ *Kuan Chung* assisted *Tse Chiu*, *Pao Shu*⁴ stood by Duke *Huan*. *Kuan Chung* in a combat against duke *Huan*, shot at him with arrows, and hit him on the buckle of his belt. Man is generally 7 feet high,⁵ the belt clasps the waist, and the buckle attached to the belt covers only a spot less than an inch wide. Its smallness makes it difficult to be hit. Moreover, the pointed edge is curbed on its polished surface. All the arrows hitting the buckle are deflected. Yet *Kuan Chung* just hit the buckle in the middle. The arrow struck against it, and then fell down without deviating into the flesh on either side. Duke *Huan's* fate was wealth and honour, and a god helped him, so that the arrow hitting his buckle did not hurt him.

King *Kung* of *Ch'u*⁶ had five sons:—*Tse Chao*, *Tse Yü*, *Tse Kan*, *Tse Hsi*, and *Ch'i Chi*, who all were much liked by him. But having no son from his first wife, whom he might make his successor, he sacrificed to the mountains and rivers, and invoked the decision of the gods. Together with his second wife *Pa* he buried a jade badge in the ancestral hall, and bade his five sons to enter after having feasted, and make obeisance. The later king *K'ang* stepped over it, *Tse Yü* reached it with his elbow, *Tse Kan* and *Tse Hsi* both remained far from it. *Ch'i Chi* was carried in as a baby. With each prostration he pressed on the top of the jade badge. When King *Kung* died, *Tse Chao* became King *K'ang*,⁷ but his son lost the kingdom. *Tse Yü* became King *Ling*,⁸ but was

¹ Namely the underground water.

² Cf. p. 316.

³ In 686 B.C. Duke *Hsiang* was assassinated by his nephew *Wu Chih* (*Ch'un-chiu* III, 8). *Tse Chiu* was a brother of Duke *Huan*.

⁴ *Kuan Chung* and *Pao Shu Ya* were bosom-friends. At the recommendation of *Pao Shu Ya*, *Kuan Chung*, later on, entered into the service of Duke *Huan*, whom he had first opposed.

⁵ The ancient Chinese foot was much smaller than ours.

⁶ 589-558 B.C.

⁷ 558-543 B.C.

⁸ 539-527 B.C.

himself assassinated. *Tse Kan* reigned but ten odd days. *Tse Hsi* did not come into power, and even was afraid of being beheaded. All were exterminated and left no progeny. *Ch'i Chi* mounted the throne later, and continued the sacrifices of the house of *Ch'u*, for such had been the presage.¹

The duration of the reigns of these princes corresponded to the distance they kept from the jade badge, when prostrating themselves. The piece of jade was in the earth, while the five sons, unaware of it, entered one by one, and bowed nearer or farther off. When they pressed down the top of the jade ornament, they were, so to speak, induced by their spirits to kneel down.

T'u An Ku of *Chin*² out of hatred destroyed the sons of *Chao Tun*.³ After the death of *Chao So*,⁴ his wife had a posthumous child. When *T'u An Ku* heard of it, he sought it in the Palace.⁵ The mother put it into her pantaloons, and swore the following oath:—"The whole *Chao* family will be lost, if the child cries, it will not be so, if it does not utter a sound." While being searched for, it did not cry at all. Then its escape could be effected, and its life be saved. *Ch'eng Ying Ch'i*⁶ carried it away, and concealed it on a mountain. During Duke *Ching's* time,⁷ *Hau Ch'ieh* mentioned it to the duke, who together with *Han Ch'ieh* raised the orphan of *Chao* to his former rank, so that he could continue the sacrificial rites of his family under the name of *Wên Tse*. The orphan of *Chao* did not utter a sound, as though its mouth had been closed. Thus the elevation of *Wên Tse* was predetermined by fate.

The mother of *Han Kao Tsu*, dame *Liu*, reposed on the banks of a large lake. In a dream, she met with a spirit. At that time there was a tempest with thunder and lightning. In the darkness a dragon appeared on high. The son, of which she was delivered, had an excellent character, but was very fond of wine. He would buy wine on credit from Mrs. *Wang* and mother *Wu*. When he was drunk, he stopped, and lay down to sleep. Mrs. *Wang* and mother *Wu* then always saw some miraculous signs about him. Whenever he re-

¹ The *Shi-chi* chap. 40, p. 14 tells this story with nearly the same words, and has taken it from the *Tao-chuan*, Duke *Ch'ao* 13th year. Vid. *Leyge, Chinese Classics* Vol. V, p. 650, 1st col. and *Chavannes, Mém. Historiques* Vol. IV, p. 367.

² A minister of the State of *Chin* 597 B.C.

³ Also a minister of *Chin* and rival of *T'u An Ku*.

⁴ Likewise slain by *T'u An Ku*.

⁵ *Chao So's* widow, being a daughter of the ducal house of *Chin*, had sought refuge in the palace.

⁶ A faithful adherent of *Chao So*.

⁷ 598-579 B.C.

mained to drink wine, the price of the wine then sold was many times as much as usual.

Later on he walked into the lake, and cut a big snake into pieces with his hand. An old woman filled the roads with her wails, crying that the Red Emperor had killed her son. This miracle being very striking was much talked about.¹

Ch'in Shih Huang Ti used to say that in the south-east there was the spirit of a son of heaven. Therefore he travelled eastward in order to suppress it. This was *Kao Tzu's* spirit. Together with *Lü Hou* he concealed himself amidst the marshes in the *Mang* and *T'ang* Mountains.² When *Lü Hou* with other people went in search for him, they always saw a vapour rising in a straight line above him, and thus discovered where he was.³

Later on *Kao Tzu* agreed with *Hsiang Yü* that whoever first entered the gates of *Ch'in*, should be king. *Kao Tzu* arrived first, which was deeply resented by *Hsiang Yü*. *Fan T'seng*⁴ said:—"I pray to look at his vapours. They all take the shape of a dragon, and have five colours:—they are those of the son of heaven. He must be despatched forthwith."

When *Kao Tzu* went to thank *Hsiang Yü*, the latter and *Ya Fu*⁵ hatched a plot to kill him. At their instigation *Hsiang Chuang* performed a dance with a drawn sword. *Hsiang Po*, who knew their intentions, began to dance together with *Hsiang Chuang*, and no sooner was the sword raised over *Kao Tzu's* head, than *Hsiang Po* covered him with his own body so, that the sword did not fall, and the murderous plot was not carried out.⁶ At one time, *Kao Tzu* was rescued by *Chang Liang* and *Fan K'uai*,⁷ and after all got off unhurt. Thereupon he swayed the whole empire.

When his mother conceived him, the spirit of a dragon made its appearance. When he grew up, peculiar clouds were seen about the wine shop. During the night, he killed a snake, and the snake's old mother lamented, and cried. *Ch'in Shih Huang Ti* and *Lü Hou* saw an aureole above him. *Hsiang Yü* planned his assassination, but *Hsiang Po* protected him, and the scheme fell through.

¹ Cf. the detailed account given in Chap. XVII.

² The *Mang* Mountains were situated in *Honan*, the *T'ang* Mountains in *Kanai*.

³ These myths about the first emperor of the *Han* dynasty are related in almost the same words in the *Shi-chi* chap. 8, p. 1v.

⁴ The famous counsellor of *Kao Tzu's* rival, *Hsiang Yü*.

⁵ The title of *Fan T'seng*.

⁶ The story is told more in detail in the *Shi-chi* chap. 7, p. 14v.

⁷ Partisans of *Kao Tzu*, whose success is to a great extent due to their efforts.

He found such helpmates as *Chang Liang* and *Fan K'uai*. For there being signs pointing to his future wealth and honour, all things obeyed him, and men lent him their help and support.

A younger brother of the Empress Dowager *Tou*,¹ of the name of *Kuang Kuo*, was, at the age of 4 or 5 years, robbed from his poor family, and sold, his people not knowing his whereabouts. More than ten times he was sold again to other families, till he came to *I-yang*.² There he went on the hills for his master to make charcoal:—When it grew cold at night, over a hundred people lay down under the coal. The coal collapsed, and all were crushed to death, save *Kuang Kuo*, who managed to escape. He then divined himself, and ascertained that, after a certain number of days, he would be made a marquis. He left his home, and betook himself to *Chang-an*.³ There he learned that the Empress *Tou* had lately settled her family at *Kuan-chin* in *Ch'ing-ho*.⁴ He reported himself to the emperor. The Empress Dowager prevailed upon *Ching Ti* to grant him an audience. What he replied to the questions about his origin proved true, and the emperor made him rich presents. At the accession of *Wên Ti*,⁵ *Kuang Kuo* was created a marquis of *Chang Wu*. When the coal heaps came down, more than a hundred people were killed, only *Kuang Kuo* escaped. Being preserved by fate for wealth and honour, he did not only keep alive, but was made a marquis to boot.

Yü Tse Ta, a native of *Tung Kuan* in *Ch'ên-lü*⁶ came into the world at night. His mother beheld something like a skein of silk over him, which went up to heaven. She asked other people's advice about it. All were agreed that it was an auspicious fluid foreboding honour, which reached up to heaven. *Yü Tse Ta*, when grown up, became an official, and was promoted to the rank of Minister of Education.

*Kuang Wên Po*⁷ from *P'u-fan*⁸ in *Ho-tung*⁹ was likewise born about midnight. At that time some one called his father's name

¹ The wife of the emperor *Wên Ti*, 179-156 a.c., and the mother of *Ching Ti*, 156-140.

² A district in *Honanfu*.

³ The capital under the former *Han* dynasty.

⁴ *Ch'ing-ho*, a State in *Honan*, the present prefecture of *K'ai-fêng-fu*, of which *Kuan-chin* formed a district.

⁵ Probably a misprint for *Wu Ti*; for *Wu Ti*, not *Wên Ti* succeeded *Ching Ti*.

⁶ In *K'ai-fêng-fu* (*Honan*).

⁷ The *T'ai-p'ing-yü-lan* quoting this passage writes *T'ang Wên Po*. Nothing more is to be learned about this person from the cyclopedias.

⁸ The modern *P'u-chow* in *Shansi*.

⁹ Literally:—the country east of the (Yellow) River.

from without doors. The father went out, and replied, but nobody was to be seen, only a big wooden stick was planted next to the door. He understood well that it was different from common ones. The father took the stick into his house, and showed it to somebody, who prognosticated the future from it, saying:—"A lucky omen, indeed. When *Kuang Wên Po* is grown up, he will study, and in his official career be appointed prefect of *Kuang-han*."¹ *Kuang Wên Po* was to be wealthy and honoured, therefore his father was presented with the stick. The diviner, as it were, implied that the stick represented the strength of the child.

On the day *Chia-tse*² in the twelfth moon of the first year *Chien-p'ing*,³ when the Emperor *Kuang Wu Ti* saw the light in the second hall of the seraglio in the rear of the *Chi-yang* palace,⁴ his father was magistrate of *Chi-yang*.⁵ During the night this room was lighted of itself without there being any fire. His father summoned the secretary *Ch'ung Lan*, and despatched him to consult a fortune-teller. For that purpose *Ch'ung Lan*, accompanied by the groom *Su Yung*, went to *Wang Ch'ang Sun's* place. *Wang Ch'ang Sun* said to the two:—"That is a lucky thing, I cannot say more." That same year a blade of grain grew among house-leek and wall-pepper. It had three roots, one stalk, and nine ears, and was by one to two feet higher than a common one, it being an auspicious blade.⁶

At the beginning of *Yuan Ti's*⁷ reign a phenix alighted on the *Chi-yang kung*. Hence there exists still to-day in the *Chi-yang* palace a phenix cottage. *Yuan Ti* together with *Li Fu* and others travelled into the region of *Ch'ai*.⁸ On the road they fell in with insurgents, and greatly alarmed, fled to the old cottage of *Chi-yang*. When they arrived, they beheld a red glare like fire just south from the road leading to the old cottage. A stream of light went up to heaven, and after a moment was gone.

¹ An ancient name of the region about *Ch'eng-tu* and *T'ung-ch'uan* in *Sze-chuan*.

² The first number of the sexagenary cycle.

³ 6-2 B.C.

⁴ This palace, once used by the Emperor *Han Wu Ti* as a travelling lodge, had been closed. *Kuang Wu Ti's* father finding his yamen too wet to live in, had moved into the old palace, and installed himself in the halls at the back.

⁵ The modern *T'sao-chou-fu* in *Shantung*.

⁶ Cf. *T'ai-p'ing-yü-lan* (*Kuang Wu Ti*) where the *Tung-kuan Han-chi* is quoted.

⁷ *Han Yuan Ti* 48-32 B.C. The *Tung-kuan Han-chi* relates that the phenix came down at the birth of *Kuang Wu Ti*, 6 B.C.

⁸ An old name of *T'ai-an-hsien* in *Shantung*.

At *Wang Mang's* time, the Lord Marshal *Su Po A* could distinguish the currents of air. When, on an embassy, he passed through the suburb of *Ch'uang-ling*,¹ he found the air very brisk and fresh. *Kuang Wu Ti* came to *Ho-piu*,² where he had an interview with *Su Po A*. He put to him the question:—"How did you know that a lucky wind was blowing, minister, when you passed *Ch'uang-ling*?"—"Only because I saw the air brisk and fresh" was *Su Po A's* reply.

Ergo, when by Heaven's decree a new man is to rise, and a wise emperor to come forth, the manifestations of the original fluid before and after can clearly be made out.³ But, when there is only a succession of power, and a continuation of former institutions, insomuch as the latter serve as a basis, then the manifestations of the heavenly fluid are not worth mentioning.⁴ When there is a complete revolution, and a new dragon rises, he starts from very small beginnings, and passes first through all sorts of calamities, as in the case of *Han Kao Tzu* and *Kuang Wu Ti*.⁵ Were they not ushered in with wonderful signs from heaven, men, and spirits, and great splendour?

¹ A city in *Honan*.

² Under the *Han* a district "north of the Yellow River," corresponding to the modern *P'ing-lu-hsien* in *Shansi*.

³ In case of a great political revolution.

⁴ In case of regular succession, the son following the father.

⁵ Both founders of new dynasties.

CHAPTER XIV.

On Divination (*Pu-shih*).

The world believes in divination with shells and weeds. The first class of diviners question Heaven, they say; the second, Earth. Milfoil has something spiritual, tortoises are divine, and omens and signs respond, when asked. Therefore they disregard the advice of their friends, and take to divination, they neglect what is right and wrong, and trust solely to lucky and unlucky portents. In their belief, Heaven and Earth really make their wishes known, and weeds and tortoises verily possess spiritual powers.

As a matter of fact, diviners do not ask Heaven and Earth, nor have weeds or tortoises spiritual qualities. That they have, and that Heaven and Earth are being interrogated, is an idea of common scholars. How can we prove that?

Tse Lu asked *Confucius* saying, "A pig's shoulder and a sheep's leg can serve as omens, and from creepers, rushes, straws, and duckweed we can foreknow destiny. What need is there then for milfoil and tortoises?"

'That is not correct,' said *Confucius*, 'for their names are essential. The milfoil's name means old, and the tortoise's, aged.¹ In order to elucidate doubtful things, one must ask the old and the aged.'

According to this reply, milfoil is not spiritual, and the tortoise is not divine. From the fact that importance is attached to their names, it does not follow that they really possess such qualities. Since they do not possess those qualities, we know that they are not gifted with supernatural powers, and, as they do not possess these, it is plain that Heaven and Earth cannot be asked through their medium.

Moreover, where are the mouths and the ears of Heaven and Earth, that they may be questioned? Heaven obeys the same laws

¹ A gratuitous etymology, of which the Chinese are very fond. *Shih* 蓍 = milfoil and *kuei* 龜 = tortoise have nothing whatever to do with *ch'i* 著 = old and *kiu* 舊 = aged.

as man. To form a conception of Heaven, we must start from human affairs. When we ask anybody, we cannot learn his opinion, unless we see him ourselves before us, and personally address him. If we wish to ask Heaven, Heaven is high, and its ears are far away from us. Provided that Heaven has no ears, it is incorporeal, and being incorporeal, it is air. How could air like clouds and fog speak to us?

By milfoil they ask the Earth. Earth has a body like man, but, as its ears are not near us, it cannot hear us, and not hearing us, its mouth does not speak to us. In fine, if they speak of questioning Heaven, Heaven being air cannot send omens, and, if they address themselves to Earth, the ears of Earth are far, and cannot hear us. What reliable proofs are there for the assertion that Heaven and Earth speak to man?

We are living between Heaven and Earth, as lice do on the human body. If those lice, desirous of learning man's opinion, were emitting sounds near his ear, he would not hear them. Why? Because there is such an enormous difference of size, that their utterances would remain inaudible. Now, let us suppose that a pigmy like a man puts questions to Heaven and Earth, which are so immense: how could they understand his words, and how become acquainted with his wishes?

Some maintain that man carries the fluid of Heaven and Earth in his bosom. This fluid in the body is the mind, I daresay. When man is going to divine by weeds and shells, he puts questions to the milfoil and the tortoise. The replies which he hears with his ears, his mind regards like its own thoughts. From the depth of the bosom and the stomach the mind hears the explanation. Thus, when the tortoise is cut to pieces¹ and the divining stalks grasped, omens and signs appear. Man thinks with his mind, but when in his thoughts he cannot arrive at a decision, he consults the milfoil and the tortoise. In case their omens and signs harmonize with the thoughts, the mind may be said to have been a good adviser.

Yet it happens that the heart regards something as feasible, but the omens and signs are inauspicious, or these are felicitous, but the heart considers them as unlucky. Now, the thoughts are one's own spirit, and that which causes the omens and signs is also one's spirit. In the bosom, the spirit of a body becomes the mental power, and outside the bosom, omens and signs. It is, as

¹ From *Chuang Tse* chap. 26, p. 4v. it appears that for divining purposes the tortoise shell used to be cut into 72 pieces or divining slips.

if a man enters a house, and sits down, or goes out through the door. The walking and sitting makes no difference in his ideas, and entering or issuing does not change his feelings. Provided that the mind produces omens and signs, they would not be opposed to man's thoughts.

Heaven and Earth have a body, therefore they can move. In so far as they can move, they are like living beings, and being alive, they resemble man. To ask a living man, we must use a living person, then we can be sure of a reply. Should we employ a dead man for this purpose, we would certainly not obtain an answer. Now, Heaven and Earth are both alive, and milfoil and tortoises are dead. How could we elicit a reply by asking the living through the dead? The shell of a dried tortoise and the stalk of a withered weed are supposed to question living Heaven and Earth! Ergo the common assertion that Heaven and Earth respond is quite erroneous.

If milfoil and tortoises be like tablets, omens and signs would represent the written characters thereon, and resemble the instructions emanating from a prince. But where would be the mouths and the ears of Heaven and Earth, that such instructions might be possible? "How can Heaven speak?" said *Confucius*. "The four seasons roll on, and the various things are produced."¹

Heaven does not speak, nor does it hear what men say. Heaven's nature is said to be spontaneity and non-interference. Now, if people question Heaven and Earth, and they respond, this response would require that interference be coupled with spontaneity.

According to the text of the *I-king*, the art of grasping the straws consists in sorting them into two parcels to resemble Heaven and Earth, in grasping them by fours in imitation of the four seasons, and in returning the superfluous straws as an emblem of an intercalary month.² These resemblances are marked with the object of forming the necessary number of diagrams, and not a word is said about Heaven and Earth conjointly replying to man. It is usual among men to answer, when asked, and not to reply, unless there be any question. Should anybody knock at other people's door without any reason, not wishing anything, or make a useless discourse in their presence, without asking their opinion, the master of the house would laugh, but not reply, or he would become angry, and not give an answer. Now, let a diviner per-

¹ *Analecæ* XVII, 19.

² *Yi-king, Chi-t'ae I* (*Legge's* transl. p. 365).

forate a tortoise shell in sheer play, or sort the milfoil for nothing, and thus mock Heaven and Earth, he would obtain omens and signs all the same. Would Heaven and Earth then reply indiscriminately? Or let a man revile Heaven, while divining by shells, or beat the Earth, while drawing the lots, which is the height of impiety, he would obtain omens and signs nevertheless. If omens and signs are the spirit of Heaven and Earth, why do they not extinguish the fire of the diviner,¹ burn his hand, shake his fingers, disturb his signs, strike his body with painful diseases, and cause his blood to freeze and to boil, instead of still showing him omens and sending signs? Do Heaven and Earth not fear the bother, and not disclaim to take this trouble? Looking at the problem from this point of view it becomes plain to us that the diviners do not ask Heaven and Earth, and that omens and signs are not the replies of the latter.

Besides, those who divine are sure to be either lucky or unlucky. Some are of opinion that good and bad luck correspond to the good and the bad actions of mankind. Thus bliss and felicity would accompany goodness, and calamitous changes follow in the rear of badness. Good or bad government is the result of goodness or badness, but I doubt that Heaven and Earth purposely reply, when questioned by diviners. When a lucky man cuts up a tortoise, he finds auspicious omens, whereas an unlucky one, grasping the milfoil, obtains contrary signs. This will be shown by the following examples.

Chou was the worst of rulers: during his reign there was an abundance of calamitous events. Seventy times the tortoise was consulted, and the replies were always unlucky. Therefore *Tsu Yi*² said, "Excellent men and the great tortoise dare not know anything about happiness. The worthy are not called to office, and the large tortoise does not give good omens. A catastrophe is impending."³

When King *Wu* of *Chou* received the heavenly appointment, and *Kao Tsu* ascended the dragon throne, Heaven and men conjointly lent them their aid, and there were great numbers of wonders and miracles. The sons of *Fêng* and *P'ei*⁴ divined by shells, and

¹ Which he uses in burning the tortoise shell.

² The minister of *Chou*.

³ Cf. *Shu-king*, *Hsi po k'an Li* and *Shi-chi* chap. 3 (*Chavannes, Mém. Hist. Vol. I*, p. 204).

⁴ The countrymen of *Kao Tsu*, who was born in *Fêng*, in the sub-prefecture of *P'ei* in *Kiangsu*.

they likewise received propitious replies. The omens which a lucky man attracts by his personality are invariably good, whereas those brought about by the doings of an unlucky person are always bad.

When *Shih T'ai*¹ of *Wei* died, he had no rightful heir, but six illegitimate sons.² They divined, who would be the successor, and made out that bathing and the wearing of gems would afford an omen. Five of the sons took a bath, and adorned themselves with precious stones, but *Shih Ch'i Tse*³ said, "Who, being in mourning for a parent, can bathe and wear gems?" Hence he did not bathe, nor wear any gems. It was he who hit the omen. The men of *Wei* divining confided in the wisdom of the tortoise,⁴ but it did not possess any wisdom, the wise one was *Shih Ch'i Tse* himself. He governed his State well, and what he said was excellent, hence the felicitous auguries. Had no recourse been taken to divination at that time, and the people alone be consulted, they would nevertheless have declared in his favour. Why? Because the heart and its feelings are nothing else than luck and mishap. If this be true, it disposes of the truth of divination. While the shells are being cut in pieces, and the straws sorted, omens and signs take place spontaneously, and while they appear, happiness and misfortune happen of their own accord, and the lucky as well as the unlucky fall in with them by chance.

The lucky meet with good omens, whereas the unlucky encounter bad signs. Thus wherever the lucky pass, things are pleasant to them, and wherever they look, they behold felicitous objects. Yet those pleasant things and felicitous objects are not special auguries for the lucky. In a similar manner the unlucky encounter all sorts of hardships on their way. These good and bad things are not the response of Heaven, it is by chance that they fall to the lot of the good and the bad. The lucky and unlucky omens obtained by cutting the tortoise and drawing the milfoil are like the happiness and the unhappiness which we experience. This much we gather from the following instances.

When King *Wu* of *Chou* was down-spirited, the Duke of *Chou* consulted three tortoises, and said that he would meet with

¹ The *Li-ki* writes *Shih T'ai Chung*.

² From his concubines.

³ A feudal lord in *Wei*, mentioned in the *Tso-chuan*, Duke *Chuang* 12th year (681 B.C.), as influencing the policy of his native State.

⁴ So far the story is culled from the *Li-ki*, *T'an Kung II* (*Legge, Sacred Books* Vol. XXVII, p. 181).

success.¹ When the minister of *Lu*, *Chuang Shu*,² had got a son, *Mu Shu*,³ he drew the lots with the help of the *Yi-king* and encountered the 36th diagram,⁴ which became the 15th.⁵ In regard to the divination with shells the term to *meet*⁶ is used, and the expression to *encounter* is applied to the drawing of straws. Thus, as a matter of fact, the replies were obtained by mere chance, and were not the outcome of goodness or badness.

The good *meet* with happiness, and the wicked *encounter* misfortune. The law of Heaven is spontaneity, it does nothing for the sake of man. The happiness attending the government of a ruler must be judged by the same principle. When a prince chances to be virtuous, it just so happens that there is peace and joy, and that many wonderful and auspicious things appear. Contrariwise, when there happens to be a degenerate ruler, all this is reversed.

There are many people discoursing on divination, but very few who understand its real meaning. Some hold that divination must not be practised by itself, but that circumstances are to be taken into account. The tortoise being cut, and the milfoil grasped, omens and signs appear. Seeing unusual signs, the diviners resort to their imagination: auspicious omens they explain as disastrous, and unlucky signs as auspicious. If in such a case luck and mishap do not become manifest, people say that divination is not to be trusted.

When King *Wu* of *Chou* destroyed *Chou*,⁷ the interpreters put a bad construction upon the omens, and spoke of a great calamity. *T'ai Kung* flung the stalks away, and trampled upon the tortoise saying, "How can dried bones and dead herbs know fate?"

In case the omens and signs obtained by divination do not correspond to happiness and misfortune, there must have been a

¹ The Duke of *Chou* had built three altars to his three ancestors, whom he consulted on the fate of his sick brother *Wu Wang*. He probably had one tortoise for each altar. (Cf. *Shi-chi* chap. 33, p. lv. and p. 385.)

² *Shu Sun Chuang Shu* or *Shu Sun Tz' Chên*. When he died in 603 a.c., he received the posthumous name *Chuang*.

³ The same as *Shu Sun Mu Tse* mentioned in Chap. XVII. His clan name was *Shu Sun*, *Mu* being his posthumous title.

⁴ The diagram *Ming-i*.

⁵ The diagram *Ch'ien*. *Wang K'ung* here quotes a passage from the *Tso-chuan*, Duke *Ch'ao* 5th year (*Legge* Vol. V, Pt. II, p. 604) where the expression "encountered" 遇 is used.

⁶ 逢

⁷ The last emperor of the *Shang* dynasty, *Chou Hsin* 紂辛.

mistake. When the soothsayers are unable to ascertain fate, it is thrown into confusion, and owing to this confusion *T'ai Kung* disparaged divination.

Divination by shells and stalks bears a resemblance to the administration of a wise emperor, and the omens of divination are like the auspicious portents during the reign of such an emperor. These portents are unusual, and the omens are extraordinary and marvellous. It is for this reason that the diviners fall into error, and it is the unusual which blindfolds the emperor's advisers to such a degree, that in their blindness they declare a peaceful government to be mismanaged, and in their error call bad what is auspicious. Lucky omens a lucky man can fall in with, and, when during a reign auspicious portents are met with, it is a manifestation of the virtue of a wise ruler. When the King of *Chou* destroyed *Chou*, he encountered the omens of a bird and a fish, why did his diviners regard these as unlucky omens? Had King *Wu's* elevation not been predestinated, he ought not to have met with portents, when going out. Provided that it was *Wu Wang's* fate to rise, the diviners should not have thought it inauspicious. Thus, since the divination for King *Wu* could not be unlucky, but was declared to be so, this interpretation was erroneous.

When *Lu* was going to attack *Yüeh*, the diviners by milfoil gave their verdict to the effect that the tripod had broken its leg. *Tse Kung* explained this as evil. Why? Because the tripod had its leg broken, and for moving on one uses the legs. Consequently he considered it unlucky. *Confucius*, on the other hand, explained it as lucky, saying, "The people of *Yüeh* are living on the water: to reach them one requires boats, not legs." Therefore he called it lucky. *Lu* invaded *Yüeh*, and in fact defeated it.

Tse Kung explained the breaking of the leg of the tripod as evil, just as the interpretation of the diviners of *Chou* was adverse. But in spite of this adverse comment there was certainly luck, and in accordance with the right explanation of the broken leg *Yüeh* could be invaded. In *Chou* there were many persons who could give a straightforward interpretation like *Tse Kung*, but very few gifted with the same subtle reasoning power as *Confucius*. Consequently, upon viewing an unusual omen, they were unable to catch the meaning.

Because *Wu Wang* had no fault, when the divining took place, and nevertheless got a bad omen, people think that divination must not be practised by itself, and is but of little service in government. But it serves to show that there are spiritual

powers, and that a plan is not merely the production of somebody's brain.¹

Writers and chroniclers have collected all sorts of events, as *Han Fei Tse* for instance, who in his chapter on the embellishment of false doctrines² examines the proofs of those manifestations. There he depreciates divination by shells, stigmatises that by weeds, and condemns the common belief in their usefulness. As a matter of fact, divination can be made use of, yet it happens that the diviners are mistaken in their interpretations. In the chapter *Hung-fan* we read concerning the investigation of doubts that, as regards exceptional portents explained by divination, the son of heaven must be asked, but that sometimes the ministers and officials are also able to offer a solution.³ Owing to this inability to give a correct explanation, omens and signs often do not prove true, hence the distrust in the usefulness of divination.

Duke *Wên* of *Chin* was at war with the viscount of *Ch'ü*. He dreamt that he was wrestling with King *Ch'êng*,⁴ who gained the upper hand, and sucked his brains. This was interpreted as inauspicious, but *Chin Fan*⁵ said, "It is lucky. Your Highness could look up to heaven, while *Ch'ü* was bending down under the weight of his guilt. Sucking your brains means softening and craving for mercy."⁶ The battle was fought, and *Chin* was in fact victorious, as *Chin Fan* had prognosticated.

The interpretation of dreams is like the explanation of the signs of the tortoise. The oucirocities of *Chin* did not see the purport of the visions, as the diviners of *Chou* did not understand the nature of the omens of the tortoise-shell. Visions are perfectly true, and omens perfectly correct, but human knowledge is unsufficient, and the reasoning therefore not to the point.

There is still another report, according to which King *Wu*, when attacking *Chou*, consulted the tortoise, but the tortoise was deformed.⁷ The diviners regarded this as very unpropitious, but *T'ai*

¹ Those in power win the people over to their views by showing that the omens are favourable, and that the spirits causing them give their approval.

² Chapter XIX of *Han Fei Tse's* work.

³ Cf. *Shu-king*, *Hung-fan*, Pt. V, Bk. IV, 20 (*Legge* Vol. III, Pt. II, p. 334).

⁴ The viscount of *Ch'ü*, who styled himself king.

⁵ The *Tso-chuan* calls him *Tse Fan*.

⁶ Quotation from the *Tso-chuan*, Duke *Hsi* 28th year (631 B.C.).

⁷ I surmise from the context that the character 𪚩 must denote some deformity of the tortoise. *Kang-hi* says in the appendix that the meaning is unknown.

Kung said, "The deformation of the tortoise means bad luck for sacrifices, but victory in war." King *Wu* followed his advice, and at length destroyed *Chou*. If this be really so, this story is like the utterances of *Confucius* on the diagrams, and *Chin Fan's* interpretation of the dream. Omens and signs are true by any means, if good and bad fortunes do not happen as predicted, it is the fault of the diviners who do not understand their business.

CHAPTER XV.

On Death (*Lun-sse*).

People say that the dead become ghosts, are conscious, and can hurt men. Let us examine this by comparing men with other beings:—

The dead do not become ghosts, have no consciousness, and cannot injure others. How do we know this? We know it from other beings. Man is a being, and other creatures are likewise beings. When a creature dies, it does not become a ghost, for what reason then must man alone become a ghost, when he expires? In this world you can separate man from other creatures, but not on the ground that he becomes a ghost. The faculty to become a ghost cannot be a distinctive mark. If, on the other hand, there is no difference between man and other creatures, we have no reason either to suppose that man may become a ghost.

Man lives by the vital fluid. When he dies, this vital fluid is exhausted. It resides in the arteries. At death the pulse stops, and the vital fluid ceases to work; then the body decays, and turns into earth and clay. By what could it become a ghost?

Without ears or eyes men have no perceptions. In this respect the deaf and the blind resemble plants and trees. But are men, whose vital fluid is gone, merely as if they had no eyes, or no ears? No, their decay means complete dissolution.

That which is diffuse and invisible, is called a ghost, or a spirit. When people perceive the shape of a ghost or a spirit, it cannot be the vital fluid of a dead man, because ghost and spirit are only designations for something diffuse and invisible. When a man dies, his spirit ascends to heaven, and his bones return to the earth, therefore they are called *Kuei* (ghost)¹ which means "to return."² A spirit (*Shén*) is something diffuse and shapeless.

Some say that ghost and spirit are names of activity and passivity. The passive principle opposes things and returns, hence its name *Kuei* (ghost). The active principle fosters and produces

things, and therefore is called *Shên* (spirit),¹ which means "to extend."² This is re-iterated without end. When it finishes, it begins again.

Man lives by the spiritual fluid. When he dies, he again returns this spiritual fluid. Activity and passivity are spoken of as spirit and ghost. When man dies, one speaks likewise of his spirit and his ghost.

The fluid becomes man, just as water turns into ice. The water crystallises to ice, and the fluid coagulates, and forms man. The ice melting becomes water, and man dying becomes spirit again. It is called spirit, just as molten ice resumes the name water. When we have a man before us, we use another name. Hence there are no proofs for the assertion that the dead possess knowledge, or that they can take a form, and injure people.

When men see ghosts, they appear like living men. Just from the fact that they have the shape of living men we can infer that they cannot be the essence of the dead, as will be seen from the following:—

Fill a bag with rice, and a sack with millet. The rice in the bag is like the millet in the sack. Full, they look strong, stand upright, and can be seen. Looking at them from afar, people know that they are a bag of rice, and a sack of millet, because their forms correspond to their contents, and thus become perceptible. If the bag has a hole, the rice runs out, and if the sack is damaged, the millet is spilt. Then the bag and the sack collapse, and are no more visible, when looked at from afar.

Man's vital fluid resides in the body, as the millet and the rice do in the bag and the sack. At death the body decays, and the vital fluid disperses, just as the millet and the rice escape from the pierced or damaged bag, or sack. When the millet or the rice are gone, the bag and the sack do not take a form again. How then could there be a visible body again, after the vital fluid has been scattered and lost?

When animals die, their flesh decomposes, but their skin and their hair still remain, and can be worked into a fur, which appears still to have the shape of an animal. Therefore dog thieves will don dog skins. People then do not discover them, because disguised in a dog's fur-skin, they do not rouse any suspicion.

Now, when a man dies, his skin and hair are destroyed. Provided that his vital force did still exist, how could the spirit

¹ 神

² 伸

again enter the same body, and become visible? The dead cannot borrow the body of a living man to re-appear, neither can the living borrow the soul of the dead to disappear.

The Six Animals¹ can only be transformed into a human shape as long as their bodies and their vital fluid are still unimpaired. When they die, their bodies putrefy, and even, if they possess the courage and the audacity of a tiger or a rhinoceros, they can no more be metamorphosed. *Niu Ai*, duke of *Lu*² during an illness could be transformed into a tiger, because he was not yet dead. It happens that a living body is transformed into another living body, but not that a dead body is changed into a living one.

From the time, when heaven and earth were set in order, and the reign of the "Human Emperors"³ downward people died at their allotted time. Of those, who expired in their middle age, or quite young, millions and millions might be counted. The number of the persons actually living would be less than that of those who died. If we suppose that after death a man becomes a ghost, there would be a ghost on every road, and at every step. Should men appear as ghosts after death, then tens of thousands of ghosts ought to be seen. They would fill the halls, throng the courts, and block the streets and alleys, instead of the one or two which are occasionally met with.

When a man has died on a battle-field, they say that his blood becomes a will-o'-the-wisp. The blood is the vital force of the living. The will-o'-the-wisp seen by people, while walking at night, has no human form, it is desultory and concentrated like a light. Though being the blood of a dead man, it does not resemble a human shape in form, how then could a man, whose vital force is gone, still appear with a human body?

If the ghosts seen all looked like dead men, there might be some doubt left that the dead become ghosts, and sometimes even assume human form.

¹ The Six Domestic Animals are:—the horse, the ox, the goat, the pig, the dog, and the fowl.

² Cf. Chap. XXVII.

³ A series of mythical rulers of remotest antiquity.

Sick people see ghosts, and say that So-and-So has come to them. At that time So-and-So was not yet dead, but the fluid perceived resembled him. If the dead become ghosts, how is it that sick people see the bodies of the living?

The nature of heaven and earth is such, that a new fire can be lighted, but an extinguished fire cannot be set ablaze again. A new man can be born, but a dead one cannot be resurrected. If burnt-out ashes could be kindled again into a blazing fire, I would be very much of opinion that the dead might take a bodily form again. Since, however, an extinguished fire cannot burn again, we are led to the conclusion that the dead cannot become ghosts.

Ghosts are considered to be the vital spirits of the dead. If this were really the case, people seeing ghosts ought to see their bodies naked only, but not wearing dresses, or covered with garments, because garments have no vital spirits. When men die, their clothes become decomposed together with their bodies, how could they be put on again?

The vital spirits have their original seat in the blood fluid, and this fluid always adheres to the body. If notwithstanding the decay of the body the vital spirits were still extant, they might become ghosts. Now garments are made of silk stuffs and other fabrics. During man's life-time his blood fluid does not permeate them, nor have they any blood of their own. When the body is destroyed, they share its fate, how could they of themselves re-assume the shape of garments. Consequently, if ghosts are seen which bear a resemblance to dresses, they must also be like bodies, and if they are, we know that they cannot be the vital spirits of the dead.

Since the dead cannot become ghosts, they cannot have any consciousness either. We infer this from the fact that before their birth men have no consciousness. Before they are born, they form part of the primogenial fluid, and when they die, they revert to it. This primogenial fluid is vague and diffuse, and the human fluid, a part of it. Anterior to his birth, man is devoid of consciousness, and at his death he returns to this original state of unconsciousness, for how should he be conscious?

Man is intelligent and sagacious, because he has in himself the fluid of the Five Virtues, which is in him, because the Five

Organs¹ are in his body. As long as the five parts are uninjured, man is bright and clever, but, when they become diseased, his intellect is dimmed and confused, which is tantamount to stupidity and dullness.

After death the five inward parts putrefy, and, when they do so, the five virtues lose their substratum. That which harbours intelligence is destroyed, and that which is called intelligence disappears. The body requires the fluid for its maintenance, and the fluid, the body to become conscious. There is no fire in the world burning quite of itself, how could there be an essence without a body, but conscious of itself?

Man's death is like sleep, and sleep comes next to a trance,² which resembles death. If a man does not wake up again from a trance, he dies. If he awakes, he returns from death, as though he had been asleep. Thus sleep, a trance, and death are essentially the same. A sleeper cannot know what he did, when he was awake, as a dead man is unaware of his doings during his life-time. People may talk or do anything by the side of a sleeping man, he does not know, and so the dead man has no consciousness of the good or bad actions performed in front of his coffin. When a man is asleep, his vital fluid is still there, and his body intact, and yet he is unconscious. How much more must this be the case with a dead man, whose vital spirit is scattered and gone, and whose body is in a state of decay?

When a man has been beaten and hurt by another, he goes to the magistrate, and makes his complaint, because he can talk to people, and is conscious. But, when a person is slain by somebody, the murderer is unknown, his family perhaps not knowing even the place, where his corpse is lying. If under such circumstances the murdered man was conscious, he would assuredly be filled with the greatest wrath against his murderer. He ought to be able to speak into the magistrate's ear, and give him the name of the miscreant, and, if he were able to go home, and speak to his people, he would inform them, where the body was. But all that he cannot do. That shows that he has no consciousness.

¹ The Five Virtues are:—Benevolence, Justice, Propriety, Knowledge, and Truth; the Five Organs:—the Heart, the Liver, the Stomach, the Lungs, and the Kidneys.

² No dictionary gives this meaning for *t'ien* 殛, which usually means "to exterminate, to cut off, to cease." But it cannot be anything else here. The Chinese of to-day will likewise call a faint "death," or "small death," *hsiao-sue* 小死.

Now-a-days, living persons in a trance will sometimes as mediums speak for those who have died, and diviners, striking black chords, will call down the dead, whose souls then will talk through the diviner's mouth. All that is brag and wild talk. If it be not mere gossip, then we have a manifestation of the vital fluid of some being.

Some say that the spirit cannot speak. If it cannot speak, it cannot have any knowledge either. Knowledge requires a force, just as speech does.

Anterior to man's death, his mental faculties and vital spirit are all in order. When he falls sick, he becomes giddy, and his vital spirit is affected. Death is the climax of sickness. If even during a sickness, which is only a small beginning of death, a man feels confused and giddy, how will it be, when the climax is reached? When the vital spirit is seriously affected, it loses its consciousness, and when it is scattered altogether?

Human death is like the extinction of fire. When a fire is extinguished, its light does not shine any more, and when man dies, his intellect does not perceive any more. The nature of both is the same. If people nevertheless pretend that the dead have knowledge, they are mistaken. What is the difference between a sick man about to die and a light about to go out? When a light is extinguished, its radiation is dispersed, and only the candle remains. When man has died, his vital force is gone, and the body alone remains. To assert that a person after death is still conscious is like saying that an extinguished light shines again.

During the chilly winter months the cold air prevails, and water turns into ice. At the approach of spring, the air becomes warm, and the ice melts to water. Man is born in the universe, as ice is produced, so to say. The *Yang* and the *Yin* fluids crystallise, and produce man. When his years are completed, and his span of life comes to its end, he dies, and reverts to those fluids. As spring water cannot freeze again, so the soul of a dead man cannot become a body again.

Let us suppose that a jealous husband and a jealous wife are living together. The debauchery and the disreputable conduct of one party is the cause of constant outbursts of anger, fighting, and quarrelling. Now, if the husband dies, the wife will marry again, and if the wife dies, the husband will do the same. If the other knew of it, he would undoubtedly fly into a rage. But husband and wife, when dead, keep perfectly quiet, and give no sound. The other may marry again, they take no heed, and it has no evil consequences. That proves that they are unconscious.

Confucius buried his mother at *Fang*.¹ Subsequently such heavy rain fell, that the tomb at *Fang* collapsed. When *Confucius* heard of it, he wept bitterly and said:—"The ancients did not repair graves."² Therefore he did not repair it. Provided the dead are conscious, they ought to be angry with those who do not keep their tombs in repair. Knowing this, *Confucius* would have repaired the grave to please the departed soul, but he did not do so. His intelligence as a Sage was of the highest order, but he knew that spirits are unconscious.

When dried bones are lying about in lonely places, it may happen that some mournful cries are heard there. If such a wail is heard at night-time, people believe that it is the voice of a dead man, but they are wrong. When a living man talks, he breathes. His breath is kept in his mouth and his throat. He moves his tongue, opens and shuts his mouth, and thus produces words. It is like playing a flute. When the flute is broken, the air escapes, and does not keep inside, and the hands have nothing to touch. Consequently no sound is produced. The tubes of the flute correspond to the human mouth and throat. The hands touch the holes in the tubes in the same manner, as man moves his tongue. When he is dead, his mouth and throat decay, and the tongue moves no more. How should words be articulated then? If, while dried bones are lying about, wails and laments are heard, they come from men, for bones cannot produce them.

Others imagine that it is the autumn (which produces these sounds). This statement is not much different from the other that ghosts cry at night. If the autumn air causes these extraordinary moans and wails, it must have some substratum. Because this has happened near the bones of a dead man, people have presumed that these bones are still conscious, and utter these mournful cries in the wilderness. There are thousands and thousands of skeletons bleaching in the grass and in the swamps, therefore we ought to be haunted by their laments at every step.

It is possible to make somebody speak, who usually does not speak, but impossible that somebody who speaks, should be induced to speak again after death. Even he who spoke before, cannot be caused to speak again. Similarly, when a plant comes

¹ A place in *Lu* (*Shantung*).

² A quotation abridged from the *Li-ki*, *Tan Kung*. Cf. *Legge*, *Li-ki* Vol. I, p. 123. Modern commentators explain the passage quite differently. The dictum of *Confucius* would mean that the ancients did not repair tombs, because they built them so well, that they could not collapse. *Wang 'Hung's* interpretation is more natural.

forth, its fluid is green, which is, as it were, given it. When the same plant dies, the green colour disappears, or is taken away. Endowed with the fluid, the plant is green, deprived of it, it loses the green colour. After the latter is gone, it cannot be added again, nor can the plant grow green again of its own accord. Sound and colour correspond to one another, and are both derived from Heaven. The brilliant green colour is like a lugubrious cry. The colour of a faded plant cannot become green again, it would, therefore, be a mistake to assume that a dead man's cry could still be produced of itself.

Man is able to talk, because he possesses vital energy. As long as he can eat and drink, the vital energy is well fed, but no sooner do eating and drinking cease, than the energy is destroyed. After this destruction there are no more sounds possible. When the person is worn out, and cannot eat any more, the mouth cannot speak any further. Death is exhaustion in the highest degree, how could man still speak then?

There are those who say that the dead smell the sacrificed meat, and eat the air, and that they are thus enabled to speak. The vital force of the dead is that of the living. Let a living being neither eat nor drink, and only inhale the smell of offerings, and feed upon air, and he will die of starvation after no more than three days.

Another opinion is that the vital force of the dead is more powerful than that of the living, and that for this reason it can smell the air, and produce sounds.

The vital force of the living is in their body, that of the dead, out of it. In what do the dead and the living differ, and what difference does it make that the vital fluid is within the body, or outside of it? Take water, and fill it into a big jug. When the jug breaks, the water flows to the earth, but can the water on the floor be different from that in the jug? The water on the floor is not different from that in the jug, then why should the vital force outside the body be different from that within?

Since a man, when dead, does not become a ghost, has no knowledge, and cannot speak, he cannot hurt others either for the following reason. In his anger, a man uses breath, but in order to injure others, he requires strength. To make use of it, his sinews and bones must be strong, then he can hurt others. An angry man may breathe heavily so near to others, that his breath shoots forth against their faces, but though he possess the

valour of *Méng Pén*,¹ it does them no harm. However, when he stretches out his hand, and strikes, or lifts the foot and kicks, he breaks whatever he hits. The bones of the dead decay, the strength of his muscles is lost, and he does not lift hand or foot. Although the vital fluid be still existant, it is, as if it were, only breathing, and nothing else follows. How then should it do harm to anybody?

Men and other creatures hurt others by means of knives, which they grasp with their hands and arms, and with their strong and sharp nails or teeth. Now, when a man is dead, his hands and arms waste away, and cannot lift a blade any more, and nails and teeth fall out, and cannot bite any more. How should they do harm to others then?

When a child is just born, his hands and feet are quite complete, yet the hands cannot grasp, and the feet cannot kick. The fluid has just concreted, but has no strength. Hence it is evident that the vital fluid possesses no strength. The fluid forms the body. As long as the body is still feeble and weak, it cannot do harm to any one, and how much less still, when through death the fluid becomes lost, and the vital spirit is dissolved. Something feeble and weak is incapable of injuring people, and one asserts that cold bones can do it? Is the fluid of the dead not lost? How should it injure anybody?

Before a hen's egg is hatched, there is a formless mass in the egg-shell, which, on leaking out, looks like water. After a good hen has covered the egg, the body of the chicken is formed, and when it has been completed, the young bird can pick the shell, and kick. Human death resembles the time of the formless mass. How could a formless fluid hurt anybody?

A man becomes bold and fierce, so that he can assault others, by eating and drinking. Eating and drinking his fill, he grows stout and strong, bold and fierce, and can do harm to others. While a man is sick, he can neither eat nor drink, and his body becomes worn out and weak. When this weariness and languor reach the highest degree, death ensues. During that time of sickness and languor his enemy may stand by his side, he cannot revile him, and a thief may take his things away, he has no means to prevent him, all on account of his debility and lassitude. Death is the debility and languor in the extreme, how then could a man after death still injure any one?

¹ Cf. Chap. XXXI.

If chickens or dogs, which somebody keeps, are stolen, he will, at all events, wax angry, though he be timid, and not very strong, and his anger may be so violent, that he tries conclusions with the robber, and is slain by him. During the time of great anarchy people will use one another as food. Now, provided that the spirit was conscious, it ought to be able to destroy its enemies.¹ A human body is worth more than a chicken or a dog, and one's own death is of greater consequence than a robbery. The fact that a man is excited over a chicken or a dog, but has no bad feeling against the individual who devoured him, shows that he² has not the power to hurt any one.

Prior to its casting off its exuviae, a cicada is a chrysalis. When it casts them off, it leaves the pupa state, and is transformed into a cicada. The vital spirit of a dead man leaving the body may be compared to the cicada emerging from the chrysalis. As cicada it cannot hurt the chrysalides. Since it cannot do so, why should the vital spirit of a dead man hurt living bodies?

The real nature of dreams is very doubtful. Some say that, while people are dreaming, their vital spirits remain in their bodies, and produce lucky or unlucky visions. Others hold that the vital spirit communicates with men and other creatures. Now, if it really remains in the body, the vital spirit of the dead must do the same. If, however, the spirit mixes with men, people may dream that they have killed somebody. Having killed somebody, they are perhaps themselves murdered by somebody else. But if, on the following day, they look at the body of that person, or examine their own, they will find no trace whatever of a wound inflicted by a sword. Dreams are caused by the vital spirit, and this spirit is identical with the vital spirit of the dead. The vital spirit of dreams cannot injure people, therefore the spirit of the dead cannot do so either.

When the fire burns, the caldron boils, and when the boiling stops, the steam ceases. All depends on the fire. When the vital spirit is incensed, it can do harm, not being angry, it cannot injure people. The fire blazing in the stove, the kettle bubbles, and the steam rises. When the vital force is enraged in the bosom, there is an innervation of strength, and the body is hot. Now, when a man is about to die, his body is cold and chilly. The cold and chilliness increase, until at last he expires. At the time

¹ Those who used its body as food.

² His spirit.

of death, the vital spirit is not irritated, and after the death of the body it is like the hot water taken from the caldron, how should it hurt people?

Things have a certain relation to man. When a man becomes insane, and one knows the proper thing, his malady may be cured by applying this thing as a remedy. As long as a thing is alive, its vital spirit adheres to its body, and consequently can change its form, and enter into close connection with man. After it has died, its body rots, and the vital spirit is dispersed. In default of a substratum it cannot undergo any more changes. The human vital spirit is like that of things. While they are alive, their spirit may become sick, when they die, it evaporates and disappears. Men are like things in this respect, when they die, their vital spirit also becomes extinguished, how could it still do any mischief?

Should anybody object by saying that men are much more precious than things, and that their vital spirit is different, we can reply that, as a matter of fact, things can be metamorphosed, but man cannot, and that so far his vital spirit is on the contrary inferior to that of things, whose essence surpasses that of man.

Water and fire drown and burn. All that can injure man must be a substance belonging to one of the five elements. Metal hurts man, wood beats him, earth crushes him, water drowns him, and fire burns him. Is the vital spirit of the dead a substance like the five elements? Does it injure people, or is it not a substance?—It cannot injure people. Not being a substance, it must be a fluid. Of the fluids which injure man that of the sun is the most virulent. Does the fluid of a man, when he dies, become virulent? Can it injure people or not?—It cannot injure people.

Thus we hold that the dead do not become ghosts, are not conscious, and cannot hurt people. Consequently, it is evident that the ghosts, which are seen, are not the vital force of dead men, and that, when men have been hurt, it cannot have been done through this vital force.

CHAPTER XVI.

False Reports about the Dead (*Sse-wei*).

King *Hsüan* of the *Chou* dynasty¹ is reported to have killed his minister, the Earl of *Tu*, who was innocent. When King *Hsüan* was going to hunt in his park, the Earl of *Tu* rose on the roadside with a red bow in his left hand. He shot an arrow at the king, who expired under the cover of his own bow-case.²—Duke *Chien* of *Chao*³ put his minister *Chuang Tse Yi* to death, although he was innocent. When Duke *Chien* was about to pass through the *Huan* gate, *Chuang Tse Yi* appeared on the road, a red cudgel in his left hand, with which he struck the duke, that he died under his carriage. This is considered as proving that two dead persons became ghosts, and as showing that ghosts are conscious, and can hurt people, and that there is no help against it.

I say that man is created as one of the ten thousand creatures. When these creatures die, they do not become ghosts, why then must man alone become a ghost after death? If it be owing to his superiority that man can become a ghost, then all the dead ought to be transformed into ghosts, wherefore then did the Earl of *Tu* and *Chuang Tse Yi* alone become ghosts? If those who have innocently suffered can become ghosts, there have been a great many ministers thus wronged. Men like *Pi Kan* and *Tse Hsi*⁴ did not become ghosts. Now, the Earl of *Tu* and *Chuang Tse Yi* were immoral. Full of spite and hate, they assassinated their sovereigns, out of revenge. There is no crime worse than the assassination of one's sovereign. Those who were deemed worthy to become ghosts, would again have to be executed. Therefore the Earl of *Tu* and *Chuang Tse Yi* would certainly not have dared to commit such a crime.

¹ 827-781 B.C.

² The story is given a little more in detail in the *Chou K'un-chün*, which adds that the king broke his spine (cf. *Charannes, Mém. Hist.* Vol. I, p. 278, Note 2) and also by *Mé Ti* chap. 8, p. 2.

³ In the *Lun-hêng* Bk. IV, p. 5 (*Shu-hü*) he is called Viscount *Chien* of *Chao*, the same who is mentioned in chap. XVII.

⁴ On their fates cf. p. 320 and chap. XXXIX.

When one man injures another, he does not wish him to live, and hates to see his person. Therefore he does away with him. Then not only the family of the murdered man goes to the magistrate, and lodges a complaint against their enemy, but the victim also must hate to see him. Life and death are different spheres, and men and ghosts live in different places. If, therefore, the Earl of *Tu* and *Chuang Tse Yi* were grieved at King *Hsian* and Duke *Chien*, they should not have killed them, for then they would also have become ghosts, and again have been together with them.

Princes have great power, and their officers, guards, and underlings are very numerous. Had the two ministers killed the two princes, their deaths would have been avenged. Therefore no intelligent man would have made such a scheme, or committed such an act in his wrath. If the two ministers were spirits, they must have been aware that the deaths of the two princes would be avenged upon them, and, if they were not aware of it, then they were not spirits either, and not being spirits, how could they have injured anybody? In the world many things seem real, which are not, and there are many falsehoods, which are taken for truths. Thus the stories of the Earl of *Tu* and *Chuang Tse Yi* have been handed down.

[Duke *Hui* of *Chin* removed the crown-prince *Shên Shêng*¹ from his grave, and had him re-interred. When in autumn his charioteer *Hu Tu* went to *Hsia-kuo*,² he met the crown-prince there. The crown-prince stepped upon his carriage, and spoke to him saying, "I *Wu*³ is a brute. I have asked God. He will give *Chiu* over to *Ch'in*, and *Ch'in* will offer sacrifice to me."—*Hu Tu* replied, "I have been told that spirits enjoy only the offerings of their own kindred, and that people do not sacrifice but to their own clan. Would the sacrifice to Your Highness not be terminated then? Besides the people of *Chin* are not responsible. Their punishment would be unjust, and there would be the cessation of the sacrifice. Your Highness should take this into consideration."—The crown-prince said, "Well, I will pray again. Seven days hence, there will be a wizard west of the New City, through whom you shall have an interview with me." After *Hu Tu* had agreed to it, he vanished. At the fixed time, *Hu Tu* went to the hut of a wizard on the west

¹ A brother of the Duke, who had been driven into death by court intrigues.

² The "Lower Capital" of *Chin* i. e. *Ch'ü-wei* in modern *Ping-yang-fu* (*Shansi*).

³ The personal name of Duke *Hui*.

side of the New City, and had a second interview with *Shên Shêng*. *Shên Shêng* told him. "God has promised to punish the guilty one. He will slay him in *Han*."¹—Four years later Duke *Hui* fought with Duke *Mu* of *Ch'in* in the *Han* territory,² and was taken prisoner by Duke *Mu*, exactly as had been predicted. What else was this than the work of a spirit?

This story bears a great resemblance to those of the Earl of *Tu* and *Chuang Tse Yi*. How can we show that? The removal of a grave is a private grievance. God is a public spirit. Would a public spirit take heed of a complaint addressed to him on a private grievance? God is said to have promised to give *Chin* over to *Ch'in*. *Hu Tu* thought that this could not be. *Shên Shêng* following *Hu Tu's* words, was quite right, and therefore God's promise to *Shên Shêng* was wrong. It is evident that a spirit which as God would be inferior to *Hu Tu*, cannot be God.

Furthermore, a subject dares not implore a sovereign to consider his private affairs. A sovereign has such an exalted position in comparison with a humble subject, that the latter does not venture to trouble him with things that do not concern him. And was the distance between *Shên Shêng* and God not still greater than between a subject and his sovereign? He would not have vented his anger against Duke *Hui* for having removed his grave in the august presence of God.

*Li Chi*³ caused the death of *Shên Shêng* by her slander, and Duke *Hui* removed his corpse from his grave. The removal of a corpse is less wicked than a murder, and the guilt of Duke *Hui* less than that of *Li Chi*. If *Shên Shêng* prayed for the punishment of Duke *Hui*, and not for the death of *Li Chi*, then he resented the removal of his grave, but was not grieved at his own death.

By the advice of *Li Sse*, *Ch'in Shih Huang Ti* burned the books of poetry and history, and subsequently buried the scholars alive. The grievances of the literati against him were not of a less serious character than those of *Shên Shêng*, and the misery of being buried alive, much more pitiful than the removal of a corpse. Yet the dead scholars of *Ch'in* did not implore God, nor appear in the shapes of ghosts, and those *sarants* did not conjointly accuse *Ch'in Shih Huang Ti* of viciousness, and *Li Sse* of depravity.

¹ Quotation from the *Tao-chuan*, Duke *Hsi* 10th year (649 B.C., Legge, *Classics* Vol. V, Pt. I, p. 157).

² In *Shansi*.

³ A wife of Duke *Hsien* of *Ch'in*, who, in order to secure the throne for her own son, removed the heir-apparent, *Shên Shêng*.

When King *Wu* of the *Chou* dynasty was sick and low-spirited, the Duke of *Chou* asked for Heaven's commands. He erected three altars with one platform for sacrifices, and with the jade sceptre and the baton in his hands, addressed *T'ai Wang*, *Wang Chi* and *Wên Wang*.¹ The annalist composed the prayer. In his address he said, "I am benevolent like my ancestors, have many talents and abilities, and can serve the spirits. The great-grandson so-and-so has not as many talents or abilities as *Tan*, and cannot serve the spirits."²—By spirits the three princes are meant. The dead are unconscious, and cannot become spirits, they say. However, the Duke of *Chou* was a sage; the words of a sage are true, and he finds out the reality of things that seem dark. Such being the case, the three princes must have been spirits.

I ask, can men really become spirits or not? Provided, they can, then one must know the opinions of the three princes, and not solely inquire, whether they were ghosts. The Duke of *Chou* asked for Heaven's commands, and the annalist composed the prayer. When the prayer was completed, and the address finished, the Duke of *Chou* did not know, whether the three princes gave their assent, and how. Upon this he consulted three tortoises. All three bearing lucky signs, he was pleased. He was able to know that the three princes were conscious and spirits, but not, whether they assented or not. To find out the truth, he was obliged to still consult the three tortoises. Yet in order to determine in an unmistakable way, whether they were spirits or not, it should have been possible to interrogate them. The question, whether the dead had knowledge or not, depended on the other, whether they could give their approval or not. If the Duke of *Chou* could know that the three princes did not grant his request, then the statement that they were ghosts is reliable, but if he could not, then his statement that the three princes were ghosts, would not have any more weight than one made by ordinary people. His knowledge would not reach further than that of the generality, and be inadequate to show us the real state of the dead.

Moreover, by what means did the Duke of *Chou* obtain Heaven's commands, by his perfect sincerity, or by the correctness of his address? If it was by his perfect sincerity, then his prayer was said with sincerity, and he did not care, whether his address to

¹ The spirits of the father, the grandfather, and the great-grandfather of King *Wu* and his younger brother *Tan*, Duke of *Chou*.

² Quoted in an abridged form from *Shu-king*, *Chin-t'eng*, Pt. V, Bk. VI, 1 seq. (*Legge* Vol. III, Pt. II, p. 351 seq.).

attract the spirits was correct or not. *Tung Chung Shu's* method of praying for rain consisted in putting up a dragon, made of earth, with a view to affecting the fluid. An earth dragon was not a real dragon, and could not attract rain. While making use of it, *Tung Chung Shu* showed perfect sincerity, and did not mind, whether the dragon was genuine or fictitious. The Duke of *Chou's* prayer for Heaven's commands was like *Tung Chung Shu's* prayer for rain. The three princes were not ghosts, as a heap of earth was not a dragon.

Hsün Yen of *Chin*¹ invaded *Ch'i*, but had to return, before the campaign came to a close, for he was taken ill with ulcers, and a sore broke out on his head. When he reached the *Cho-yung* territory, his eyes protruded from their sockets, and when his death ensued, he went on staring, and his mouth could not receive anything. *Fan Hsüan Tse* washed him, and said by way of consolation, "To serve under Your Lordship was decidedly better than under *Wu*," but he still continued staring. *Fan Hsüan Tse* observing that he did not close his eyes, fancied that he was vexed with his son *Wu*, for vexation with one's own son is a very common human grievance. Therefore, he spoke of *Wu* to comfort him, but this was not the cause of his resentment, for he went on staring. *Luan Huai Tse* remarked, "Is it perhaps, because he did not complete his designs in *Ch'i*?", and he again comforted him by saying, "Your Lordship died an untimely death. The things which you did not bring to a close in *Ch'i*, are as vast as the Yellow River." Upon this, he closed his eyes, and received the gem into his mouth.² It was the incompleteness of his invasion of *Ch'i* which *Hsün Yen* regretted. *Luan Huai Tse* found it out, therefore the dead man closed his eyes, and received the gem into his mouth. *Fan Hsüan Tse* missed it, therefore his eyes remained wide open, and his mouth was locked.

I say that *Hsün Yen's* death by sickness was very painful, so that his eyes protruded. When his eyes came out, he firmly closed his mouth, and therefore could not receive anything in it. Immediately after death the fluid was still strong, and the eyes protruded owing to the pain caused by the disease. *Fan Hsüan Tse* soothed him too soon, therefore the eyes did not close, and the mouth not open. A short while afterwards, the fluid was weakened.

¹ An officer of the *Chin* State.

² As was customary. Thus far the story, with some additions and omissions, has been culled from the *Tao-chuan*, Duke *Hsiang* 19th year (553 B.C.).

Consequently, when *Luan Huai Tse* comforted him, his eyes closed, and his mouth received the gem. This was a sequence of *Hsün Yen's* sickness, and the soul of the deceased did not manifest his resentment in his mouth and his eyes.

All people have something to regret, when they die. A generous character regrets that he could not accomplish all the good works he intended, a scholar that his researches had still so many *lacune*, a husbandman that he did not reap the grain he had sown, a merchant that he did not make a fortune, an official that he did not obtain the highest posts, and a brave that his attainments were not yet perfect. Every one on earth who has desires, has something to regret. If in every case regrets be considered the cause of the non-closing of the eyes, then all the dead on earth could not shut their eyes.

The souls of the dead are dissolved, and cannot hear any more what men say. This inability to hear what others say is called death. If after their separation from the body they became ghosts, and kept near to men, their connection with the body would already have been severed, and, though people addressed them, it would be impossible for them to again enter the body, and close the eyes, or open the mouth. If they could enter the body, and through the corpse express their dissatisfaction, then the inevitable consequence would be that they must have been preserved together with the body. Ordinary people hold that the spirits of the dead can, so to speak, re-animate the bodies, and show themselves so, that corpses would be like living men, which is a great mistake.

King *Ch'êng* of *Ch'u*¹ set aside the heir-apparent *Shang Chên*, and wished to put Prince *Chih* in his place. When *Shang Chên* heard of it, he surrounded the king with the palace guards, and made him prisoner. The king desired to eat bear's paws, before he was put to death, but *Shang Chên* did not grant this request, and the king died by strangulation. *Shang Chên* gave him the posthumous title *Ling*, but the king did not shut his eyes. Then he called him *Ch'êng*, and he closed his eyes.² This circumstance that he closed his eyes on being called *Ch'êng*, but not on being called *Ling*, proves that King *Ch'êng* had consciousness. The posthumous title *Ling* displeased him, therefore he did not shut his eyes. When it was altered into *Ch'êng*, his hurt feelings were mollified, whereupon he closed his eyes. His spirit heard people consult, and saw

¹ 670-624 B.C.

² Quotation from the *Tso-chuan* Duke Wên 1st year (625 B.C.) (*Lejge* Vol. V, Pt. I, p. 230).

them change the title. This gave him such satisfaction, that he closed his eyes. They were not sick, and nobody soothed him. The eyes opened, and closed of their own accord; if that was not spiritual, what else was it?

I am of opinion that this story is like that of *Hsün Yen*. Although the eyes were not sick, they did not remain open for nothing. When King *Ch'êng* died by strangulation, his vital fluid was still strong, and, when his life was suddenly cut off, his eyes still opened. Owing to this the epithet *Ling*¹ was given him. After a short while, the fluid relaxed, and the eyes were just going to close, when simultaneously his title was changed into *Ch'êng*.² It was by chance that the staring and the shutting of the eyes coincided with the selection of *Ling* as a posthumous title. The people of that time, noticing that the king shut his eyes as if in response to the title *Ch'êng*, believed that it was the soul of King *Ch'êng*. If he was really conscious, he ought never to have closed his eyes, for the murder committed by the heir-apparent upon his person was a heinous crime, whereas the selection of the word *Ling* as a posthumous title was only a small fault. He did not resent the great crime, but took offence at the small fault. That does not make the existence of a spirit probable, and would not seem a reliable utterance of his feelings. Of improper posthumous titles we have not only *Ling* but also *Li*.³ In the annals many princes bearing the epithets *Ling* and *Li* are mentioned. They did not all keep their eyes open, before their bodies were shrouded. Did the dead princes of the various ages not resent the name, and was it King *Ch'êng* alone who took umbrage? How is it that there were so many of the name of *Ling*, and so few who did not close their eyes?

Po Yu of *Ch'êng* was greedy and perverse, and his desires were many. *Tse Hsi* wished to rank before every one else. Both, of course, could not get on together. *Tse Hsi* assaulted *Po Yu*, who took to flight. *Sse Tzu* led his countrymen against him, and defeated him. *Po Yu* died.⁴ Nine years later [the people of *Ch'êng* took

¹ *Ling* 靈 might mean:—animated, alive, a spirit, but it has many other significations besides, as:—intelligent, ingenious, clever, which might well be used as a posthumous title.

² This 成 would mean:—the completer, the perfect one.

³ *Li* 厲 is in fact not a proper honorary epithet, its sense being:—oppressive, cruel, malicious, ugly, terrible.

⁴ According to the *Tso-chuan* in 542 B.C.

alarm owing to *Po Yu*. They said that *Po Yu* was coming. Consequently, they all ran away, not knowing where to go. In the following year, some people saw *Po Yu* in their dreams walking about in armour, and saying, "On the day *jên-tse*, I will slay *Sse Tai*, and next year on *jên-yin*, I will slay *Kung Sun Tuan*."—When the *jên-tse* day arrived, *Sse Tai* died, and the fright of the citizens still increased. Afterwards, when the *jên-yin* day came, *Kung Sun Tuan* died also, and the citizens felt still more alarmed. *Tse Ch'an*¹ promoted his descendant to soothe him, and he kept quiet ever since.] *Po Yu* appeared in dreams, and said, "On the *jên-tse* day I will slay *Sse Tai*, and on *jên-yin* I will kill *Kung Sun Tuan*." When the *jên-tse* day came, *Sse Tai* died, and when the *jên-yin* day arrived, *Kung Sun Tuan* breathed his last. [When subsequently *Tse Ch'an* betook himself to *Chin*, *Ching Tse* of *Chao* questioned him saying, "Could *Po Yu* still become a ghost?"—*Tse Ch'an* rejoined, "He could. When man is born, that which is first created, is called animal soul, and, when the animal soul has been formed, its *yang* becomes the mind. In case the substance and the elements are abundantly used, the soul and the mind grow very strong, and therefore show great energy, until they become spirits. Even the soul and the mind of an ordinary man, or an ordinary woman, who have met with a violent death, can attach themselves to men, as evil spirits, and fancy *Po Yu*, a descendant of a former sovereign of mine, Duke *Mu*,² the grandson of *Tse Liang*, and the son of *Tse Erh*, who was governor of a small territory, the third of his family who held this post! Although *Ch'eng* is not a rich country, and, as a saying of *Ch'eng* is, a small and unimportant State, yet three successive generations have ruled over it. The stuff *Po Yu* was made of was copious and rich, and his family great and powerful. Is it not natural that having met with a violent death, he should be able to become a ghost?"]³

Po Yu killed both *Sse Tai* and *Kung Sun Tuan*, and did not miss the appointed time. That shows that he was really a spirit. When *Tse Ch'an* had raised his descendant, he kept quiet. *Tse Ch'an* understood the doings of ghosts, and therefore knew that they really existed. Since they are real, and not an illusion, *Tse Ch'an* answered the question addressed to him unhesitatingly. *Tse Ch'an* was a wise man who understood the nature of things. If *Po Yu* after

¹ *Tse Ch'an* is the style of the celebrated statesman *Kun Sun Ch'iao* of *Ch'eng* 581-521 B.C.

² Duke *Mu* of *Ch'eng* 626-604 B.C.

³ Quotation from the *Tso-chuan*, Duke *Ch'ao* 7th year (534 B.C.) (*Legge* Vol. V, Pt. II, p. 618).

death possessed no knowledge, how could he kill *Sse Tai* and *Kung Sun Tuan*? And if he could not become a ghost, why had *Tse Chan* not the slightest doubt about it?

My answer is, as follows. The man who lived at enmity with *Po Yu* was *Tse Hsi*. He attacked *Po Yu*, who fled. *Sse Tai* led his countrymen against *Po Yu*, and defeated him. *Kung Sun Tuan* merely followed *Sse Tai*, but did not settle his own dispute. His wrong was much smaller. *Po Yu* killed *Sse Tai*, but did not wreak his vengeance upon *Tse Hsi*. Since *Kung Sun Tuan* died along with *Sse Tai*, though his guilt was not worth speaking of, the soul of *Po Yu* was not conscious. Taking his revenge as a ghost, he did not make any distinction between a grave and a small offence, as he ought to have done.

Furthermore, *Tse Chan* asserted that he who dies a violent death can become a ghost. What does a violent death mean? Does it mean that according to fate *Po Yu* ought not yet to have died, when he was killed? Or does it mean that *Po Yu* was guileless, but hardly dealt with? If the idea is that he was slain, before the time of his death had arrived, there are many others who likewise died before their appointed time, and if it signifies that *Po Yu* was not guilty, but the victim of an outrage, then *Po Yu* was not alone outraged. If murdered men can become ghosts, *Pi Kan* and *Tse Hsi* did not.

During the "Spring and Autumn" period thirty-six sovereigns in all were assassinated. Theirs were violent deaths *par excellence*. Their sway extended over entire States, the fine substance of which they were formed must have been very abundant, and they succeeded one another as lords of the soil, not only through three generations. The dignity of a reigning prince is not on a level with that of a governor. Their ancestors, who were first enfeoffed, were certainly the equals of *Tse Liang*, the son of Duke *Mu*. Since the sovereigns of States who suffered death at the hands of their treacherous subjects, were of the highest nobility, their souls as ghosts would have been more enlightened than *Po Yu*, who in taking his revenge and killing his enemies went so far as to destroy *Sse Tai* and *Kung Sun Tuan*. The thirty-six princes did not become ghosts, nor did their thirty-six subjects feel their vengeance. If the spirit of *Po Yu* possessed knowledge, because he was a reckless character, the world has never seen more desperate men than *Chieh* and *Chou*, yet, when *Chieh* and *Chou* were put to death, their souls did not become ghosts.

Tse Chan's reasoning is *a posteriori*. Noticing that *Po Yu* met with a violent death, he held that all people dying an unnatural

death can become ghosts. Had *Po Yu* become a ghost without having met with a violent death, he would have maintained that all people can become ghosts, unless they have died an unnatural death. What difference was there between *Tse Hsi* and *Po Yu*, while both were living in *Ch'êng*? Why should his death be otherwise than that of *Po Yu*? Both were killed by their contrymen for their lawlessness. *Po Yu* could become a ghost, and *Tse Hsi* could not. The argument on the violent death would suit in the case of *Po Yu*, but be inadmissible in that of *Tse Hsi*. The story of *Po Yu* is like the tale of the Earl of *Tu*. The tale of the Earl of *Tu* being unreliable, that of *Po Yu* cannot be regarded as true either.

[Duke *Huan* of *Ch'in*¹ invaded *Chin*, and encamped himself at *Fu-shih*.² The Marquis of *Chin* had gathered his troops in *Chi*,³ to seize the land of the *Ti*,⁴ and restore the Marquis of *Li*.⁵ When he came back from this expedition, *Wei K'ô* defeated the army of *Ch'in* at *Fu-shih*, and made *Tu Hui* prisoner. *Tu Hui* was the strongest man in *Ch'in*. Previously *Wei Wu Tse*⁶ had a favourite concubine, but no son by her. When he fell sick, he bade *Wei K'ô* to give his concubine to somebody in marriage. Afterwards, when his case became more serious, he ordered *Wei K'ô* again to bury the concubine with him, but, when *Wei Wu Tse's* death ensued, *Wei K'ô* did not bury her. Some people found fault with him, but *Wei K'ô* replied, "During his delirium the mind of my father was deranged, therefore I followed the orders he gave, when he was in his senses." At the battle of *Fu-shih*, *Wei K'ô* perceived an old man plaiting grass with a view to ensnaring *Tu Hui*, who stumbled, and fell down, and thus was caught. In the night he beheld the old man in his dreams, who said to him, "I am the father of the woman which you have given away. You have obeyed your father's orders of the time, when he was still in his right mind, therefore I have paid you my debt of gratitude."]⁷

The father of the favourite knew the virtue of *Wei K'ô*, therefore he appeared in the shape of a ghost, plaited grass, and helped

¹ 603-575 B.C.

² Near *Hsi-an-fu* in *Shensi*.

³ In the *Ping-yang* prefecture (*Shansi*).

⁴ Aboriginal, non-Chinese tribes.

⁵ The *Ti* had dethroned him, and conquered his territory.

⁶ *Wei K'ô's* father.

⁷ Quotation from the *Tao-chuan*, Duke *Hsüan* 15th year (593 B.C.).

him to win the battle. This clearly proves the enlightenment and the knowledge of the spirit.

I say that, provided that the father of the woman did know the virtue of *Wei K'o*, and appeared as a ghost to help him in battle, he should have been able to reward those whom he liked during his life-time, and to destroy whom he hated, while alive. Human intercourse is amicable or otherwise. Kindness and unfriendliness must be requited, just as gratitude was to be shown for the sake of the woman. Now, the old man was unable to requite the kindness he had received, while alive, and only could show his gratitude for the goodness which he received after death. That is no proof of knowledge, or of the ability to become a ghost.

When *Chang Liang* walked on the banks of the river *Sse*, an old man presented him with a book.¹ *Kuang Wu Ti*² was sorely pressed in *Ho-pei*,³ when an old man gave his advice. One's fate being grand, and the time lucky, one must meet with felicitous and pleasant auguries. *Wei K'o* was to take *Tu Hui* prisoner, and to distinguish himself in battle, consequently the phantom of an old man appeared plaiting grass, where the hosts were passing.

*Wang Chi*⁴ was buried at the foot of Mount *Hua*. The *Luan* river having undermined his tumulus, the front part of his coffin became visible. *Wên Wang* said, "How pleasing! Our old lord certainly wishes to see his officers and people once more, therefore he caused the *Luan* to bring his coffin to light." Upon this, he held a court, and all the people could view him for three days. Then he had him buried again.—*Wên Wang* was a sage, who knew the true nature of things and principles. Seeing that *Wang Chi*'s coffin was visible, he knew that his spirit was desirous of seeing the people, therefore he took him out, and showed him.

I fancy that all the kings and emperors who from ancient times were entombed in the earth after their deaths, must be counted by thousands. They did not desire to see their people again, wherefore should *Wang Chi* alone have done so? On the banks of the *Yellow River* and the *Sse*, many tombs have been built, and the coffins which by an inundation and a land-slip have been uncovered are

¹ Cf. p. 275.

² 25-57 A.D.

³ In *Shansi*.

⁴ The father of *Wên Wang*.

innumerable. Did all those persons wish to see their people again? The undermining of the foot of Mount *Ku* by the *Luan* is like the inundations and the ruptures caused by the waters of the *Yellow River* and the *Sse Wên Wang* perceiving the front part of the coffin exposed, commiserated the old lord, and felt sorry for him, and imagined that he wished to come out again. This is the natural sentiment of a devoted and filial son, and a natural feeling for the other's well-being. As the wise man and the sage he was, he felt deeply touched, and did not take the time to reason and analyse his feelings. He treated a dead man, as though he were living, and therefore gave him a new tomb. The masses believe in the words of wise men and sages, hence they fancy that *Wang Chi* wished to see his people.

Duke *Ching* of *Ch'i*¹ was going to invade *Sung*. When his troops passed Mount *T'ai*, the duke saw two old gentlemen in his dream, who stood there in a fit of passion. The duke told *Yen Tse*,² who replied, "They are *T'ang*³ and *Yi Yin*,⁴ former worthies of *Sung*."—The duke was incredulous, and thought that they were the spirits of Mount *T'ai*. *Yen Tse* said, "Your Highness disbelieves me, allow me to describe the appearance of *T'ang* and *Yi Yin*. *T'ang* is pale and tall, and has a beard on the chin, which is pointed above, and full below. He keeps himself straight, and talks with a loud voice."—The duke said, "Yes, so he is." *Yen Tse* continued, "*Yi Yin* is dark and short, and has dishevelled hair and whiskers, which are full above and pointed below. He has a stooping gait, and talks low."—The duke said, "Yes, so he is, but what is to be done now?"—*Yen Tse* replied, "*T'ang*, *T'ai Chia*, *Wu Ting*, and *Tsu Yi*⁵ were excellent rulers of the empire. It is not right that they should have no offspring left. Now there remains only *Sung*, which Your Highness is going to invade.⁶ Therefore *T'ang* and *Yi Yin* are enraged, and ask you to dismiss your army, and keep peace with *Sung*."—The duke did not take heed, and invaded *Sung*.

¹ 546-488 B.C.

² The Great Diviner of *Chi* (cf. p. 292) and reputed author of the *Yen Tse ch'un-ch'iu*.

³ The founder of the *Shang* dynasty, 1766-1753 B.C.

⁴ *T'ang's* prime minister.

⁵ All four were sovereigns of the *Shang* dynasty. *T'ai Chia* reigned from 1753-1720 *Wu Ting* 1324-1265, and *Tsu Yi* 1525-1506 B.C.

⁶ The dukes of *Sung* derived their descent from the sovereigns of the *Shang* dynasty.

⁷ Quoted from *Yen Tse's Ch'un-ch'iu* (*T'ai-p'ing-yü-lan*) with some variations.

after all, when his army was in fact beaten.—*T'ang* and *Yi Yin* possessed knowledge, and resented the attack of Duke *Ching* upon *Sung*, therefore they appeared to him in his dreams enraged, for the purpose of checking him, but Duke *Ching* did not stop, and his army met with a reverse.

They say that previously Duke *Ching* had already seen a comet in his dreams. At the time in question, the comet did not appear, which was unlucky. It may be so, but all this were dreams. Duke *Ching* saw a comet, but it was not a real comet, and he dreamt of *T'ang* and *Yi Yin*, but they were not real. Perhaps they were inauspicious visions accompanying the defeat of his army. *Yen Tse* believed in the dream, and said that the figures were those of *T'ang* and *Yi Yin*. Duke *Ching* accepted *Yen Tse's* explanation as true. When the *Ch'in* united the empire, they destroyed the descendants of *Yi Yin*. From that time up to the present the sacrifices to *T'ang* and *Yi Yin* have been discontinued, why did they not resent it?

[*Tse Ch'uan* of *Ch'êng*¹ was sent on a complimentary mission to *Chin*. The marquis of *Chin*² was sick. *Han Hsüan Tse*³ went to meet the guest, and privately said to him, "My prince is laid up three months already. Although we all have run about to sacrifice to the hills and streams, his sickness increases instead of improving. Now he has dreamt of a yellow bear passing through the door of his bedchamber. What devil can that be?"—*Tse Ch'uan* replied, "Since the prince is so enlightened, and your administration so grand, why should there be a malignant spirit? Of yore *Yao* banished *Kun*⁴ for perpetuity to Mount *Yü*.⁵ His spirit became a yellow bear, which entered into the deep holes of the *Yü*. It eventually became an object of veneration to the *Hsia*,⁶ and the Three Dynasties⁷ sacrificed to it. The marquis of *Chin* is an allied prince,⁸ has he perhaps not sacrificed to it?"—*Han Hsüan Tse* performed the sacrifice of the *Hsia*, and the marquis of *Chin* felt a relief.]⁹ The yellow bear was

¹ Vid. p. 389.

² His name was *P'ing* (556-530 B.C.).

³ Prime minister of *Chin*.

⁴ The father of the Emperor *Fü*.

⁵ South of *I-chou* in *Shantung*.

⁶ The *Hsia* dynasty.

⁷ *Hsia*, *Shang*, and *Chou*.

⁸ Allied to the reigning house of *Chou*.

⁹ Quoted from the *Tso-chuan*, Duke *Ch'ao* 7th year (534 B.C.) *Legge* Vol. V, Pt. II, p. 617).

the spirit of *Kun*. The marquis of *Chin* had not sacrificed to it, therefore it passed through the door of his bedroom. When *Chin* knew it, and performed the sacrifice, the disease was interrupted. Does that not show that the dead are conscious?

That *Kun* was left to die on Mount *Yü* every one knows, but wherefrom should people learn that his spirit became a yellow bear, and entered the depths of the *Yü*? If it was like Duke *Niu Ai* of *Lu*, who during a disease was transformed into a tiger,¹ it could have been verified at the time of death. Now *Kun* died far away on Mount *Yü*, nobody was with him, where did the news come from then? Moreover, it is expressly stated that his spirit became a bear, which implies that he died. That after death his spirit became a yellow bear, men had no means to ascertain.

People call a dead man a ghost. A ghost is like a living man in form, and does not look otherwise than a man, and yet it is not the spirit of the deceased. How much less a bear, which has no human form, and does not resemble man! If really the spirit of *Kun* after death was transformed into a yellow bear, then the spirit of a dead bear might also eventually become a man. How could anybody dreaming of it know but that it was the spirit of a dead animal? Those who believe that the bear was the spirit of *Kun* will also imagine that the ghosts which appear are the vital force of the dead. There is no proof that it is the vital force of human beings, and we cannot own that a yellow bear was the spirit of *Kun*.

Furthermore, dreams are visions. When good or bad luck are impending, the mind shapes these visions. Thus the sight of a bear will also admit of an interpretation.² Now, in case that the spirit of *Kun* really became a yellow bear after death, must the yellow bear which appeared in the dream at all events have been the spirit of *Kun*? The feudal princes were wont to sacrifice to the mountains and streams. Should the marquis of *Chin* have viewed mountains and streams in his dreams, would it not have been, because he had offered sacrifice to them, that those mountains and streams appeared to him?³

When people are sick, they often see their deceased ancestors arriving and standing by their side: are we again to suppose that these deceased ancestors show themselves for the purpose of asking

¹ Cf. Chap. XXVII.

² Like other dreams. The visions have mostly a symbolical meaning, and must not be semblances of real beings.

³ They would be evoked by his remembrance, but not be real.

for food? What we see in our dreams is, moreover, being interpreted as having some other meaning, and is not real anyhow. How can we prove that? When in a dream we have perceived a living man, this man, seen in our dream, does not meet us on the following day. Since the man seen in the dream, does not meet us, we know that the yellow bear of *Kun* did not pass through the bedroom door, as a matter of fact, and, since it did not, *Kun* did not ask for food either. *Kun* not having asked for food, the disease of the marquis of *Chin* was not a misfortune caused by his neglect of the *Hsia* sacrifice, and since it was not a calamity brought about by the non-observance of this ceremony, the relief of the marquis of *Chin* was not a lucky event caused by the performance of the sacrifice. There having been no real luck, it is evident that there was no consciousness on the part of *Kun*.

This is like the case of *Lin An*, Prince of *Huai-nan*,¹ who died charged with high-treason, and is nevertheless commonly reported to have ascended to heaven as an immortal.² Whether *Tse Ch'an* also had heard such a false rumour,³ we cannot make out now. By chance the force of the sickness of the marquis of *Chin* was just going to be broken of itself, when *Tse Ch'an* happened to explain the appearance of the yellow bear. Thus the statement that the yellow bear was the spirit of *Kun* found credence.

The Emperor *Kao Huang Ti*⁴ intended to make *Ju Yi*, Prince of *Chao*, his successor, because he was like him. The Empress *Lü Hou* was furious, and afterwards poisoned the prince of *Chao*. When, later on, *Lü Hou* went out, she beheld a grey dog, which bit her under her left arm. She thought it strange, and by divination found out that it had been *Ju Yi*, prince of *Chao*, who had haunted her. She then began to suffer from the wound under her arm, which did not heal, and died.⁵ People believe that the spirit of *Ju Yi* transformed itself into a grey dog to take his revenge.

I say that, when a valiant warrior fighting, flushed with anger, succumbs, sword in hand, and being hurt, sinks to the ground, and

¹ The Taoist philosopher *Huai Nan Tse*.

² Vid. chap. XXVIII.

³ With regard to the metamorphose of *Kun*.

⁴ *Han Kao Tzu*, 206-194 B.C.

⁵ Cf. chap. XVIII.

breathes his last, he sees with his eyes the adversary, who has hit him, yet, after death, his spirit is incapable of taking its vengeance. When *Lü Hou* poisoned *Ju Yi*, she did not step forward personally, but had instructed some one to administer the poison. First the prince was not aware of his being poisoned, and then in his anger did not know, who the murderer was. How then could he become a demon, and avenge himself upon *Lü Hou*?

If the dead possessed knowledge, nobody had more reason to hate *Lü Hou* than the Emperor *Kao Tsu*. He loved *Ju Yi*, whom the empress killed. The soul of *Kao Tsu* ought to have been like a peal of thunder in his wrath, and not have waited one day, before he called *Lü Hou* to account. Why was the spirit of *Kao Tsu* not like that of *Ju Yi*, and why did he dislike *Ju Yi* after his death, and acquiesce in the murder of the empress?

When the report of a quarrel which the prime minister *T'ien Fên*,¹ Marquis of *Wu-an*,² had had with the former generalissimo *Kuan Fu* over a glass of wine reached the emperor, *Kuan Fu* was imprisoned. *Tou Ying*³ attempted to rescue him, but could not save him, and the consequence was that *Kuan Fu* brought down capital punishment upon himself, and that *Tou Ying* had to suffer death likewise. Subsequently, *T'ien Fên* contracted a very painful disease, during which he cried, "Yes, yes," and asked the by-standers to look. They beheld *Kuan Fu* and *Tou Ying* sitting by his side. *T'ien Fên*'s sickness did not release, until he died.⁴

I reply that he was not the only man who killed another. Other murderers have not seen their victims, when they fell sick afterwards, whereas *T'ien Fên* beheld the two men whose deaths he had brought about. *T'ien Fên* alone did so, because he felt their anger, and in his delirium had hallucinations. Or maybe he perceived some other ghost, and the necromancer having heard of his former dispute with *Kuan Fu* and *Tou Ying*, and of his wish to

¹ Uncle of the Emperor *Han Wu Ti*.

² District in *Honan*.

³ Commander-in-chief under the Emperor *Ching Ti*, 156-140 B.C., who was supplanted by *T'ien Fên*.

⁴ We learn from the *Ch'ien Han-shu*, chap. 52, p. 12, Biography of *Kuan Fu*, that *T'ien Fên* felt pain all over the body, as if he were flogged, and cried for mercy. The emperor sent his visionist to look at him, who reported that the ghosts of *Kuan Fu* and *Tou Ying* were holding him, and beating him to death.

learn the real name of the spirit, and seeing him crying, "Yes, yes," at random, gave the answer that *Kuan Fu* and *Tou Ying* were sitting near him.

The governor of *Huai-yang*,¹ *Yin Ch'i*, was a very cruel and oppressive magistrate. When he had passed away, the people whom he had wronged intended to burn his body, but it disappeared, and reverted to its grave. He was conscious, therefore the people were going to burn him, and he was a spirit, therefore he could disappear.

I presume that the vanished spirit of *Yin Ch'i* has his analogies. During the *Ch'in* epoch three mountains disappeared,² and about the end of the *Chou* dynasty the Nine Tripods were engulfed.³ Provided that things which can disappear are spirits, then the three mountains and the Nine Tripods must have had consciousness. Perhaps the then magistrate, apprised of the design of the angry populace, stealthily removed the corpse, and pretended that it had disappeared, and for fear, lest the outraged people should vent their wrath upon himself, declared that it had done so of its own accord. All persons who can disappear must have their feet to walk upon. Now, the circulation of the blood of the deceased had been interrupted, and his feet could not move any more. How should he have managed his flight?

In *Wu*, *Wu Tse Hsü* was cooked,⁴ and in *Han*, *P'ing Yüeh*⁵ was pickled. Burning and pickling is the same torture. *Wu Tse Hsü* and *P'ing Yüeh* were equally brave. They could not escape the cooking, or avoid the pickling, and *Yin Ch'i* alone is said to have been able to return to his tomb. That is an untruth and an unfounded assertion.

Doomed⁶ *Wang Mang* removed the empress *Fu Hou*, the wife of the emperor *Yuan Ti*,⁷ from her tomb. He desecrated her coffin, and took from it boxes with jewels and seals. Afterwards he con-

¹ The present *Ch'in-chou* in *Honan*.

² Cf. chap. XX.

³ Cf. chap. XI.

⁴ Cf. p. 320.

⁵ *P'ing Yüeh*, King of *Liang*, was executed by order of *Han Kao Tsu* in 196 B.C., when he had revolted against the emperor. All his relations to the third degree were put to death along with him. Vid. *Shi-chi* chap. 8, p. 33v.

⁶ An epithet often given to *Ch'in Shih Huang Ti* and *Wang Mang*, both equally detested by the literati.

⁷ 48-32 B.C.

veyed the corpse to *Ting-fao*,¹ where he had it buried again after the fashion of common people. When the coffin was taken out, a stench rose to heaven. The governor of *Loyang* on approaching the coffin smelled it, and dropped down dead. *Wang Mang* likewise disinherited the empress *Ting Hou*, wife to the emperor *Kung Wang*² in *Ting-fao*, but fire issued from her crypt, and burned several hundred officials and scholars to death. The re-interment was done in a low style, and the dead were robbed of their valuables. These two insults induced them to cause the stench, and send the fire to destroy the offenders.

I say that the stench rose to heaven, because many eatable things had been placed into the grave. It is not passing strange that men could not stand the mephetic vapours, when the smell of the putrid matter came forth in abundance, but it is strange that flames should have flashed from the crypt. At all events, it was not the spirit of the empress *Ting Hou*, for the following reason. Must he who breaks open, and despoils graves not be much more hated than he who merely changes the tombs? Yet, during a year of scarcity, those who dig up tombs for the purpose of appropriating the garments of the dead must be counted by thousands. Provided that the departed know, when others strip them of their clothes, and leave their bodies naked, they cannot hinder it at that time, and, later on, have no means to take their revenge.

But these are people of small account, not worth mentioning. *Ch'in Shih Huang Ti* was buried near the *Li-shan*,³ At the close of *Erh Shih Huang Ti's* reign⁴ the robbers of the empire dug up his grave, and he could not send forth either stench or fire, nor kill a single man! He had been the Son of Heaven, and could not become a spirit. How then should *Fu Hou* and *Ting Hou*, two women, have been able to do miracles? They are believed to have become spirits, but not in the same way, and to have shown their powers in different places. People saw flames, and smelled bad odour. Consequently the assertion that both became spirits is erroneous.

¹ In *Ts'ao-chou-fu* (*Shantung*).

² 946-934 B.C.

³ Near *Hsi-an-fu*, where the tumulus of the mighty emperor is still visible.

⁴ 209-206 B.C.

(To be continued)

CONTENTS.

	Page
Preface	181
Introduction:—	
1. The Life of Wang Ch'ung	184
2. The Works of Wang Ch'ung	188
3. Wang Ch'ung's Philosophy	193
4. Table of Contents of the Lun-hêng	225
<i>A. Biographical.</i>	
1. Autobiography (Tse-chi). Bk. XXX, Chap. I	244
2. Replies in Self-Defence (Tui-tso). Bk. XXIX, Chap. II	263
<i>B. Metaphysical.</i>	
3. Spontaneity (Tse-jan). Bk. XVIII, Chap. I	272
4. The Nature of Things (Wu-shih). Bk. III, Chap. V	283
5. Phenomenal Changes (Pien-f'ung). Bk. XV, Chap. I	289
6. On Reprimands (Ch'ien-kao). Bk. XIV, Chap. III	299
7. Heaven's Original Gift (Ch'ü-ping). Bk. III, Chap. III	310
8. What is meant by Destiny (Ming-yi)? Bk. II, Chap. II	316
9. On Destiny and Fortune (Ming-lü). Bk. I, Chap. III	324
10. On Chance and Luck (Hsing-ou). Bk. II, Chap. I	331
11. Wrong Notions about Happiness (Fu-hsü). Bk. IV, Chap. I	336
12. Wrong Notions on Unhappiness (Huo-hsü). Bk. IV, Chap. II	344
13. Auspicious Portents (Chi-yen). Bk. II, Chap. V	353
14. On Divination (Pu-shih). Bk. XXIV, Chap. II	362
15. On Death (Lun-sse). Bk. XX, Chap. III	371
16. False Reports about the Dead (Sse-wei). Bk. XXI, Chap. I	382

Neuere Versuche mit chinesischer Buchstabenschrift.

Von A. FORKE.

In Missionskreisen und in der europäischen Presse in China findet man häufig die Ansicht vertreten, daß ein Haupthindernis des Fortschritts Chinas seine schwierige Schrift sei, deren Erlernung so mühevoll, daß dem Lernenden für andere Wissenschaften nicht mehr viel Zeit übrig bliebe. Deshalb müsse die chinesische Bilderschrift durch eine Buchstabenschrift ersetzt werden. Der ungeheueren Schwierigkeiten, welche sich einem solchen Unternehmen entgegenstellen, scheinen sich die Vertreter dieser Ansicht gar nicht bewußt zu sein, was wohl mit darauf zurückzuführen ist, daß es ihnen an der genügenden Sachkenntnis mangelt. Die Missionare haben praktische Versuche in dieser Richtung gemacht, indem sie ihre Bibel- und andere Übersetzungen zum Teil in Umschreibung mit lateinischen Buchstaben, »romaniert«, herausgegeben haben. Bei den Chinesen haben aber diese Transkriptionen wenig Anklang gefunden.

Die chinesische Bilderschrift, oder besser gesagt Wortschrift, hat vor der Buchstabenschrift zwei große Vorzüge, die so schwerwiegend sind, daß sich ihre Erlernung wohl rechtfertigt. Übrigens ist die Erlernung auch bei weitem nicht so schwierig, wie der Laie gewöhnlich annimmt, da die einzelnen Charaktere nicht rein willkürliche Bilder, sondern Zusammensetzungen aus einzelnen Elementen nach gewissen Prinzipien sind. Da diese Charaktere Begriffe, nicht Laute, darstellen, so sind sie für jeden Chinesen, was für einen Dialekt er auch sprechen mag, verständlich. Jeder verbindet mit ein und demselben Zeichen die gleiche Idee, spricht es aber nach seinem Lokaldialekt aus. Diese Dialekte weichen so voneinander ab, daß zwischen zwei Chinesen, welche verschiedene Mandarindialekte sprechen, z. B. den Peking- und Hsi-an-fu-Dialekt, eine mündliche Verständigung nur teilweise möglich ist. Spricht dagegen einer derselben einen Küstendialekt, z. B. den von Fuchou oder Swatow, so ist ein gegenseitiges Verstehen überhaupt unmöglich. Chinesen, welche sich durch das gesprochene Wort nicht verständigen können, verkehren dagegen schriftlich ohne jede Schwierigkeit miteinander. Das würde sofort aufhören, sobald eine phonetische Schrift an Stelle der jetzt üblichen träte, denn sie würde die unendlich großen Verschiedenheiten der Aussprache fixieren. Mit der Bilderschrift würde wahrscheinlich das wichtigste Bindemittel wegfallen, welches jetzt die Bewohner der einzelnen Provinzen zusammenhält. Durch die gemeinsame Schrift und die damit eng verknüpfte Literatur fühlen sie sich als ein Volk.

Ein Hochchinesisch entsprechend unserem Hochdeutsch als Mittel der Verständigung gibt es nicht. Nur die Beamten, ein verschwindend kleiner Teil der Bevölkerung, erlernen im gegenseitigen Verkehr — und für diesen mehr oder minder mangelhaft — den Peking- oder einen anderen Mandarinindialekt. Die Schwierigkeit der ungewobenen Aussprache zu überwinden, gelingt ihnen fast niemals; ihr »Maudarin« ist daher in der Regel nur ein Kompromiß zwischen ihrem Lokaldialekt und wirklichem Mandarin. In ihrer Familie und mit ihren engeren Landsleuten sprechen sie immer nur ihren Lokaldialekt.

Die Bilderschrift oder Wortschrift ist für die chinesische Sprache mit ihren unendlich vielen, gleich oder ähnlich lautenden Wörtern viel besser geeignet als eine alphabetische. Die Umgangssprache läßt sich zur Not noch in Buchstabenschrift fixieren, obwohl auch hierbei schon zahllose Verwechslungen infolge des Gleichklangs vorkommen würden, bei der Schriftsprache dagegen ist es einfach ausgeschlossen. Die Schriftsprache ist so unendlich viel reicher als die Umgangssprache und besitzt infolgedessen noch so viel mehr gleichklingende Wörter als diese, hat andererseits so viel weniger Partikel und Flickwörter, die das Verständnis erleichtern, daß ein »romanisierter« Text absolut unverständlich wäre. Die chinesische Schrift ist die notwendige Voraussetzung des zu großer Vollkommenheit entwickelten Schriftstils. Will man sie durch eine Buchstabenschrift ersetzen, so muß man die ganze große chinesische Literatur preisgeben, denn nur die Bilderschrift bietet den Schlüssel dazu. Der neue Schriftstil müßte ebenso arm und unbefolgen sein wie die Umgangssprache, denn alle Gleichklänge müßten ängstlich vermieden werden. Da sich das aber nicht vollständig erreichen läßt, so würde jeder Autor beständig Gefahr laufen, von seinen Lesern mißverstanden zu werden.

Nach dem Gesagten darf man auf die neuerdings in China hervorgetretenen Versuche zur Einführung einer phonetischen bzw. alphabetischen Schrift keine übertriebenen Hoffnungen setzen. Der rührige Generalgouverneur Yuan Shih Kai hat in der Provinz Chili eine ganze Anzahl von Schulen einrichten lassen, in welchen eine neue, einfache Schrift gelehrt wird. Sie ist namentlich in den neu gegründeten Handwerkerschulen und in den Militärlagern eingeführt. Der Erfolg soll ein sehr günstiger sein. Es sind schon Bücher in der neuen Schrift abgefaßt worden, und sollen Zeitungen darin erscheinen. Daraus geht jedenfalls hervor, daß diese Schrift eine gewisse lokale Bedeutung hat. Sie kann den unteren Volksschichten, welche der Schriftsprache nicht mächtig sind, für den praktischen Verkehr als Verständigungsmittel dienen und somit einem bis jetzt bestehenden, ersten Mangel abhelfen. Einen über Chili und die Nachbarprovinzen hinausgehenden Einfluß wird sie kaum gewinnen, und daran, daß sie etwa auch für die Schriftsprache Anwendung finden könnte, ist nicht zu denken. Für Geschäftspapiere: Briefe, Rechnungen, Kontrakte u. dgl., mag sie vielleicht ausreichen; die darin geschriebenen Zeitungen und Bücher werden trotz des Gebrauchs der Umgangssprache schon sehr schwer verständlich sein.

Ich hatte Gelegenheit, mich über diese Neuierung Yuan Shih Kais mit dem sehr fortschrittlich gesinnten Generalgouverneur Tuan Fang zu unterhalten. Er erklärte mir, daß er sie für verfehlt halte, denn die chinesische Schrift lasse sich nicht durch ein Alphabet ersetzen. Ähnlich urteilen viele Chinesen. Der Linguist des deutschen Konsulats zu Swatow, Fang Topui, der des Deutschen vollkommen mächtig ist, schreibt in einem mir freundlichst zur Verfügung gestellten Briefe an den deutschen Konsul über ein ähnliches, von einem Swatow-Chinesen erfundenes Alphabet: »Ich kann mit Bestimmtheit sagen, daß ein derartiges Alphabet keine Anwendung finden wird, weil dasselbe Konfusion, Mißverständnisse und Verwechslungen bei gleichlautenden, aber in der Bedeutung verschiedenen, chinesischen Wörtern hervorruft. Vor 10 Jahren hat ein Chinese in Hongkong ein anderes Alphabet ersonnen, welches auch nicht gebraucht wurde. Ein Chinese, welcher Chinesisch versteht, braucht kein solches Alphabet, und wenn ein Chinese nicht Chinesisch lernt, so kann er nie Chinesisch lesen oder schreiben, obwohl er ein solches Alphabet versteht. Chinesisch ist eine für das ganze Reich geltende, wissenschaftliche Sprache, und die chinesischen Schriftzeichen müssen deshalb unverändert bleiben. Selbst die erfinderischen Japaner bedienen sich zu wissenschaftlichen Zwecken der chinesischen Schrift, obwohl sie ihr eigenes Alphabet (Katakana) haben.«

Der letzte Punkt verdient noch besonders hervorgehoben zu werden. Die Japaner haben bei ihren Reformen mit fast allen ihren alten Einrichtungen aufgeräumt, mir die chinesische Schrift haben sie behalten. Wenn die Japaner sie für notwendig halten, so dürfte für China diese Notwendigkeit noch in viel höherem Maße bestehen, und wenn die Japaner trotz der chinesischen Schrift sich die europäischen Wissenschaften anzueignen vermochten, so werden auch die Chinesen dazu instande sein.

Im nachfolgenden wollen wir auf die beiden neuen Schriftsysteme etwas näher eingehen. Meine Kenntnis derselben ist aus zwei Heften geschöpft, welche mir der stellvertretende Konsul in Tsinanfu, Herr Dr. Betz, gütigst übersandt hat.

I. Alphabet für den Peking-Dialekt.

Das Schriftsystem, welches in den von Yuan Shih Kai ins Leben gerufenen Volksschulen seiner Provinz und zum Teil auch in der Provinz Schantung gelehrt wird, beruht auf dem bekannten Fan-ch'ieh-(反切) Prinzip. Es besteht aus 50 Anlauten und 12 Auslauten. Die 4 Töne werden durch Punkte ausgedrückt, und zwar der 上平 durch einen Punkt links oben, der 下平 durch einen Punkt links unten, 上聲 rechts oben und 去聲 rechts unten, also eine andere Gruppierung als die übliche. Bei zusammengesetzten Zeichen stehen die Tonzeichen bei den Auslauten.

a) Die 50 Anlaute 音母.

才	ト	才	才	五	又	又	十	土	厂
撲	ト	木	夫	五	皮	必	米	土	轟
<i>p'u</i>	<i>pu</i>	<i>mu</i>	<i>fu</i>	<i>wu</i>	<i>p'i</i>	<i>pi</i>	<i>mi</i>	<i>tu</i>	<i>ts'u</i>
刀	ク	巾	二	ナ	ナ	入	七	又	干
初	蘇	書	粗	都	朱	入	盧	奴	辞
<i>ch'u</i>	<i>su</i>	<i>shu</i>	<i>tsu</i>	<i>tu</i>	<i>chu</i>	<i>ju</i>	<i>lu</i>	<i>nu</i>	<i>ts'e</i>
了	么	才	才	川	么	才	日	ㄣ	ㄣ
姿	絲	德	特	遲	之	詩	日	低	題
<i>tse</i>	<i>sse</i>	<i>té</i>	<i>t'é</i>	<i>ch'ih</i>	<i>chih</i>	<i>shih</i>	<i>jih</i>	<i>ti</i>	<i>t'i</i>
レ	イ	ヒ	女	口	巾	尸	夕	于	ム
勒	訥	尼	女	呂	趨	居	須	于	離
<i>lè</i>	<i>na</i>	<i>ni</i>	<i>nü</i>	<i>lū</i>	<i>ch'ü</i>	<i>chü</i>	<i>hsü</i>	<i>yü</i>	<i>li</i>
上	廿	又	又	才	リ	了	又	リ	才
基	其	希	衣	孤	刳	乎	戈	科	禾
<i>chi</i>	<i>ch'i</i>	<i>hsi</i>	<i>yi</i>	<i>ku</i>	<i>k'u</i>	<i>'hu</i>	<i>ko</i>	<i>k'o</i>	<i>ho</i>

b) Die 12 Auslaute 喉音.

了	丿	一	乙	一	ㄣ
阿	敖	安(先)	亢	哀	爺
<i>a</i>	<i>ao</i>	<i>an (en)</i>	<i>ang</i>	<i>ai</i>	<i>eh</i>
ㄣ	丨	レ	ㄣ	ㄣ	儿
危(灰)	樞(幽)	恩(金)	翁(東)	我	兒
<i>ei (ui)</i>	<i>ou (u)</i>	<i>en (in)</i>	<i>eng (ung)</i>	<i>o</i>	<i>erh</i>

Man sieht, daß die meisten neuen Schriftzeichen entweder bekannte Charaktere oder bekannten Zeichen nachgebildet sind, von denen mehrere charakteristische Striche entlehnt wurden. Jedes Schriftzeichen hat natürlich nur phonetischen Wert und steht für jedes Wort desselben Klanges. So kann z. B. 上 = *chi* für ungefähr 200 Worte gebraucht werden, die sich in den Wörterbüchern unter diesem Laute finden, und 又 = *hsü* für etwa 160. Einige Auslaute haben zwei verschiedene Aussprachen.

Soweit sich ein Wort lautlich durch einen der 50 Anlaute wiedergeben läßt, benutzt man diesen ohne Zusatz eines Auslauts. ㄣ ist = 低, steht aber ebensogut für 的 oder 帝, überhaupt für die ganze *ti*-Serie. ㄣ ist = 戈 oder 個; es stellt die ganze *ko*-Serie dar.

Läßt sich der Laut eines Wortes nicht durch einen der 50 Anlaute allein ausdrücken, so muß man noch einen Auslaut zu Hilfe nehmen. Der Anlaut wird links, der Auslaut rechts geschrieben. Über die Verschmelzung von An- und Auslaut zu einem Worte scheinen keine festen Regeln zu bestehen, was zu beständigen Mißverständnissen führen muß. Sehr häufig gibt der Anlaut den Anfangskonsonanten, der Auslaut den Endvokal oder den mittleren Vokal und den Endkonsonanten, z. B. 𠂔 *chih-o* = *ché* 這; 𠂔 *tsu-o* = *tso* 作; 𠂔 *shih-éng* = *shéng* 聖; 𠂔 *té-ang* = *tang* 當. Aber es kommt auch vor, daß der Anlaut seinen Vokal behält und der Auslaut den seinigen elidiert: 𠂔 *mi-éng* = *míng* 各; 𠂔 *hsü-en* = *hsün* 訓; 𠂔 *ku-éng* = *kung* 共. Endlich bleiben auch wohl, wenn der mittlere Laut oder der Endlaut ein Diphthong ist, beide Vokale bestehen: 𠂔 *ku-ang* = *kuang* 廣; 𠂔 *hsi-an* = *hsien* 憲; 𠂔 *chi-ao* = *chiao* 叫; 𠂔 *li-u* = *liu* 六. Dies ist ein entschiedener Mangel des Systems.

Nach dem in folgenden wiedergegebenen Anfang des •Heiligen Edikts• wird man sich ein ziemlich genaues Bild davon machen können:

𠂔	這	<i>chih-o</i>	<i>ché</i> ⁴
𠂔	箇		<i>ko</i>
𠂔	書		<i>shu</i> ¹
𠂔	的		<i>ti</i>
𠂔	名	<i>mi-éng</i>	<i>míng</i> ²
𠂔	兒		<i>erh</i>
𠂔	叫	<i>chi-ao</i>	<i>chiao</i> ⁴
𠂔	作	<i>tsu-o</i>	<i>tso</i> ⁴
𠂔	聖	<i>shih-éng</i>	<i>shéng</i> ⁴
𠂔	諭		<i>yü</i> ⁴
𠂔	廣	<i>ku-ang</i>	<i>kuang</i> ³
𠂔	訓	<i>hsü-én</i>	<i>hsün</i> ⁴
𠂔	一		<i>yí</i> ¹
𠂔	共	<i>ku-éng</i>	<i>kung</i> ⁴
𠂔	有	<i>yi-u</i>	<i>yü</i> ³
𠂔	十		<i>shih</i> ³
𠂔	六	<i>li-u</i>	<i>liu</i> ⁴
𠂔	條	<i>tí-ao</i>	<i>tiao</i> ²
𠂔	兒		<i>erh</i>

𠂔	這	<i>chih-o</i>	<i>ché</i> ⁴
𠂔	書		<i>shu</i> ¹
𠂔	上	<i>shih-ang</i>	<i>shang</i>
𠂔	是		<i>shih</i> ⁴
𠂔	誰	<i>shu-éi</i>	<i>shuei</i> ²
𠂔	說	<i>shu-o</i>	<i>shuo</i> ¹
𠂔	的		<i>ti</i>
𠂔	話	<i>'hu-a</i>	<i>hua</i> ⁴
𠂔	呢		<i>ni</i>
𠂔	是		<i>shih</i> ⁴
𠂔	咱	<i>tse-an</i>	<i>tsan</i> ²
𠂔	們	<i>mu-én</i>	<i>mén</i>
𠂔	聖	<i>shih-éng</i>	<i>shéng</i> ⁴
𠂔	祖		<i>tsu</i> ³
𠂔	仁	<i>jih-én</i>	<i>jén</i> ³
𠂔	皇	<i>'hu-ang</i>	<i>'huang</i> ²
𠂔	帝		<i>ti</i> ⁴
𠂔	教	<i>chi-ao</i>	<i>chiao</i> ⁴
𠂔	訓	<i>hsü-én</i>	<i>hsün</i> ⁴
𠂔	咱	<i>tse-an</i>	<i>tsan</i> ²

札	們	<i>mu-én</i>	<i>mén</i>
乙	的		<i>ti</i>
和	咱	<i>tse-an</i>	<i>tsan</i> ²
札	們	<i>mu-én</i>	<i>mén</i>
寸	世		<i>shih</i> ⁴
寸	宗	<i>tsu-ung</i>	<i>tsung</i> ¹
如	憲	<i>hsi-en</i>	<i>hsien</i> ⁴
乙	皇	<i>'hu-ang</i>	<i>'huang</i> ²
乙	帝		<i>tí</i> ⁴
以	依*	<i>yi-u</i>	<i>yu</i> ⁴
以	照	<i>chih-ao</i>	<i>chao</i> ⁴
以	着	<i>chih-o</i>	<i>ché</i>
以	這	<i>chih-o</i>	<i>ché</i> ⁴
乙	箇		<i>ko</i>
乙	意		<i>gi</i> ⁴
乙	思		<i>sse</i> ¹
又	細		<i>hsi</i> ⁴
以	說	<i>shu-o</i>	<i>shuo</i> ¹
乙	給	<i>ku-ei</i>	<i>kei</i> ²
和	咱	<i>tse-an</i>	<i>tsan</i> ²
札	們	<i>mu-én</i>	<i>mén</i>
乙	聽	<i>tí-éng</i>	<i>tíng</i> ¹
打	聖	<i>shih-éng</i>	<i>shéng</i> ⁴
二	祖		<i>tsu</i> ³
乙	仁	<i>jih-én</i>	<i>jén</i> ²
乙	皇	<i>'hu-ang</i>	<i>'huang</i> ²
乙	帝		<i>tí</i> ⁴
以	就	<i>chi-u</i>	<i>chín</i> ⁴
寸	是		<i>shih</i> ⁴
乙	康	<i>k'o-ang</i>	<i>k'ang</i> ¹
又	熙		<i>hsi</i> ¹

以	老	<i>l'ao</i>	<i>lao</i> ³
以	佛	<i>fu-o</i>	<i>fo</i> ²
以	爺	<i>yi-eh</i>	<i>geh</i> ²
寸	世		<i>shih</i> ⁴
寸	宗	<i>tsu-ung</i>	<i>tsung</i> ¹
如	憲	<i>hsi-en</i>	<i>hsien</i> ⁴
乙	皇	<i>'hu-ang</i>	<i>'huang</i> ²
乙	帝		<i>tí</i> ⁴
以	就	<i>chi-u</i>	<i>chín</i> ⁴
寸	是		<i>shih</i> ⁴
以	雍	<i>yü-ung</i>	<i>yung</i> ¹
以	正	<i>chih-éng</i>	<i>chéng</i> ⁴
以	老	<i>l'ao</i>	<i>lao</i> ³
以	佛	<i>fu-o</i>	<i>fo</i> ²
以	爺	<i>yi-eh</i>	<i>geh</i> ²
以	這	<i>chih-o</i>	<i>ché</i> ⁴
以	頭	<i>t'è-ou</i>	<i>t'ou</i> ²
以	一		<i>gi</i> ⁴
以	條	<i>t'í-ao</i>	<i>t'iao</i> ²
以	兒		<i>erh</i>
以	教	<i>chi-ao</i>	<i>chiao</i> ⁴
以	訓	<i>hsü-én</i>	<i>hsün</i> ⁴
以	咱	<i>tse-an</i>	<i>tsan</i> ²
以	們	<i>mu-én</i>	<i>mén</i>
乙	的		<i>tí</i>
以	話	<i>'hu-a</i>	<i>'hua</i> ⁴
寸	是		<i>shih</i> ⁴
以	說	<i>shu-o</i>	<i>shuo</i> ¹
以	人	<i>jih-én</i>	<i>jén</i> ²
以	都	<i>té-ou</i>	<i>tou</i> ¹
以	應	<i>yi-éng</i>	<i>yíng</i> ¹

忆	當	<i>té-ang</i>	<i>tang</i> ¹	以	就	<i>chi-u</i>	<i>chiu</i> ⁴
刈	孝	<i>hsi-ao</i>	<i>hsiao</i> ¹	寸	是		<i>shih</i> ⁴
匕	弟		<i>ti</i> ⁴	代	說	<i>shu-o</i>	<i>shuo</i> ¹
				八	作	<i>tsu-o</i>	<i>tso</i> ⁴
纛	這	<i>chih-o</i>	<i>chí</i> ⁴	儿	兒		<i>erh</i>
乂	箇		<i>ko</i> ⁴	女	女		<i>nü</i> ³
刈	孝	<i>hsi-ao</i>	<i>hsiao</i> ⁴	乙	的		<i>ti</i>
マ	字		<i>tse</i> ⁴				
ㄗ	怎	<i>tse-én</i>	<i>tsén</i> ³	刈	孝	<i>hsi-ao</i>	<i>hsiao</i> ⁴
ㄗ	麼	<i>mu-én</i>	<i>mén</i>	ㄗ	順	<i>shu-én</i>	<i>shun</i>
ㄗ	講	<i>chi-ang</i>	<i>chiang</i> ³	ㄗ	爹	<i>ti-eh</i>	<i>tíh</i> ¹
匕	呢		<i>ni</i>	ㄗ	媽	<i>mu-a</i>	<i>ma</i> ¹

* Anmerkung. Dieses Zeichen scheint ein Druckfehler zu sein; es muß dafür 又 *yu*⁴ stehen.

II. Alphabet für den Swatow-Dialekt.

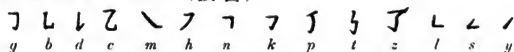
Während das neue Alphabet für den Peking-Dialekt mehr eine Silbenschrift ist, stellt sich dies zweite als reine Buchstabenschrift ganz nach europäischem Prinzip dar. Die Buchstaben sind einfache Striche und Haken, wie sie in der chinesischen Schrift häufig vorkommen.

Man unterscheidet folgende Vokale (活音) und Nasale (鼻音):



a e i o u ö ü ang ang ing

und folgende Konsonanten (發音):



g b d c m h n k p t z l s y

wozu noch das finale *h* = 丨 tritt zur Darstellung des *ju-shêng* und der Aspiraten, z. B. *ah* = ㄣ, *oh* = ㄣ, *gh* = ㄣ, *th* = ㄣ. Besonders zu bemerken sind die Verbindungen ㄣ = *ngh*, ㄣ = *nh*, ㄣ = *fh*. Die Zusammensetzung von Konsonanten und Vokalen oder von Vokalen mit Vokalen zur Bildung von Diphthongen erfolgt in derselben Weise wie in den europäischen Sprachen, also beispielsweise:



ga ba da ca ma me mi mo mu mō namg



an ak ap at az il ol us ay



ea öing ieang ioang uaing

Man sieht, daß sich mit diesem Alphabet, genau wie mit einem europäischen, die schwierigsten Laute ausdrücken lassen. Insofern ist es dem anderen unbedingt überlegen. Ein Mangel ist vielleicht, daß sich die einzelnen Schriftzeichen sehr ähnlich sehen und daher die Gefahr der Verwechslung besteht.

Die 8 Töne des Swatow-Dialekts werden durch die folgenden Zeichen über den Worten ausgedrückt. Der erste Ton bleibt unbezeichnet, die folgenden sind:

1 2 3 4 5 6 7 8

Also:

ㄏ ㄏ̄ ㄏ̂ ㄏ̃ ㄏ̄ ㄏ̅ ㄏ̆ ㄏ̇
go¹ go² go³ go⁴ go⁵ go⁶ go⁷ go⁸

Man schreibt also:

東 西 南 北
 ㄉ ㄙ ㄋ ㄅ
dang¹ sai¹ nhamg⁵ bag¹

und ferner:

我 是 亞 洲 中 國 人
 ㄨ ㄙ̄ ㄚ ㄗ ㄉ ㄋ̄ ㄋ̅
ua⁵ si⁶ a¹ ziu¹ doang¹ yog¹ nhang⁵

Se Wang Mu.

Von A. FORKE.

Meine Abhandlung „Mu Wang und die Königin von Saba“ im VII. Jahrgang dieser Zeitschrift, I. Abt., S. 117 ff., in welcher ich Hsi Wang Mu mit der Königin von Saba zu identifizieren versucht habe, ist von Herrn Ed. Huber im *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient*, Bd. IV, 1904, S. 1127 ff. einer vernichtenden Kritik unterzogen worden. Es wäre sehr traurig für mich, wenn alle seine Vorwürfe begründet wären. Nun ist mir aber nach dem Erscheinen meiner Arbeit von verschiedenen Gelehrten erklärt worden, daß sie von meiner Beweisführung vollkommen überzeugt seien. Diesen Herren wird Herr Huber wohl kaum die Fähigkeit, logisch zu denken, absprechen wollen, und es wäre immerhin möglich, daß jene, und nicht Herr Huber, Recht haben, und daß die vielen Mängel, welche dieser Kritiker herausgefunden hat, mehr in seiner Einbildung bestehen.

Der jüngst verstorbene Geograph v. Richthofen schrieb mir am 22. Oktober 1904: „Ich bin ganz im Bann Ihrer scharfsinnigen und wohl begründeten Argumente für diese frühe und überraschende Beziehung zwischen Ost und West, mit ihren äußerst interessanten Einzelheiten und Erklärungen. Die Fülle des Neuen ist sehr groß, und wenn man bei einem Punkte bedenklich wird, stützen Sie ihn gleich durch so viele andere, die gesichert erscheinen, daß die Zweifel schwinden.“ Ähnlich äußerte sich der bekannte Orientalist B. Laufer in einem Schreiben vom 13. November desselben Jahres.

Ich gebe Herrn Huber ohne weiteres zu, daß bei meinen Übersetzungen der angeführten Quellenstellen hier und da ein Irrtum mit untergelaufen sein mag, aber ich bestreite, daß dadurch das Resultat wesentlich beeinflusst wird, selbst wenn die einzelnen Ausstellungen berechtigt sein sollten. Es ist gar nicht schwer, jedem Sinologen ohne Ausnahme Fehler in seinen Übersetzungen nachzuweisen, zumal wenn dem betreffenden Kritiker ein guter Lettré zur Seite steht. Dazu bedarf es nicht einmal besonders großer Kenntnisse. Ich bin überzeugt, daß die eigenen Arbeiten des Herrn Huber von dieser Regel keine Ausnahme machen. Die chinesische Sprache entbehrt die Präzision der flektierenden Sprachen, und ein Satz läßt oft die verschiedensten Deutungen zu.

Meine Übersetzung betreffend das Königreich K'un-lun (S. 154) halte ich gegen Herrn Pelliot und Huber, denen der vollständigere Text des Man-shu 蠻書 vorgelegen hat, das mir nicht zur Verfügung stand, aufrecht, muß aber zugestehn, daß der Text sich auch in der Weise auffassen läßt, wie sie es getan haben. Die Stelle, welche sich auf den Medizinstein 鳳皇臺 bezieht (S. 133), ist von mir mißverstanden. Gleichwohl wäre es möglich, daß Straußeneier, welche mit weißen, runden Steinen eine gewisse Ähnlichkeit haben und die man dort findet, wo sich der Strauß zum Eierlegen oder zum Brüten niedergelassen hat, die Veranlassung zu der Fabel von der Entstehung der Medizinsteine gegeben haben. Übrigens ist besagtes Zitat durchaus nicht die Hauptstelle, „le texte capital“, auf welche sich meine Ausführungen über den Strauß stützen. Ich könnte auf diese Stelle sowohl als auch auf die vorerwähnte, auf das Reich K'un-lun bezügliche, sehr gut verzichten, ohne daß dadurch meine Beweisführung eine wesentliche Einbuße erlitt.

Wenn Herr Huber mir vorwirft, die chinesischen Texte unvollständig wiedergegeben zu haben, so muß ich seiner Kritik einen ähnlichen Vorwurf machen. Er gibt meine Ausführungen nur ganz unvollständig wieder und verleiht meinen Behauptungen eine so scharfe, apodiktische Form, wie ich sie nicht angewandt habe. Dann ist es ihm natürlich ein leichtes, mich mit einigen spöttischen Bemerkungen zu widerlegen, denn vieles, das sich als Hypothese sehr wohl halten läßt, wird falsch als kategorische Behauptung. Mau vergleiche, was ich über das Se in Se Wang Mu gesagt habe (S. 120) und wie Huber darüber referiert. Es ist mir nicht eingefallen, zu behaupten, daß Si = Se = Sêhā = Saba sein müsse; ich habe es lediglich als möglich und bis zu einem gewissen Grade wahrscheinlich hingestellt. Davon daß der „Jaspisteich“ 瑤池 einen Punkt der Reise des Königs Mu fest bestimme, „fixe de façon certaine un point au moins de l'itinéraire du roi Mou“ (Bulletin S. 1129), kann gar keine Rede sein. Ich habe nur gesagt, daß mit dem Jaspisteich sehr wohl der berühmte Wasserbehälter von Mareb gemeint sein könne, eine Vermutung, die für die Bestimmung des Wohnsitzes der Se Wang Mu nur von untergeordneter Bedeutung ist. Gänzlich aus der Luft gegriffen ist die Behauptung, daß ich den K'un-lun bald mit dem Kollo, der oberen Stufe des Hochplateaus von Abessinien, bald mit der Kolla, der unteren Stufe, identifizierte, wie es mir gerade passe. Ich habe nur auf die Möglichkeit hingewiesen, daß K'un-lun den Namen Kollo lautlich wiedergebe (S. 153).

Was nun die philologische Kritik anbetrifft, so habe ich darüber allerdings ganz andere Ansichten als Herr Huber. Dieser scheint für jede Behauptung einen mathematischen Beweis zu verlangen sowie, daß eine Annahme, welche sich auf einen oder mehrere Texte stützt, zu keinem andern Texte in Widerspruch stehen darf. Ein so engherziger Standpunkt würde die Forschung auf den meisten Gebieten unmöglich machen. In den nicht mathematischen Wissenschaften muß man sich meistens mit Wahrscheinlichkeitsbeweisen begnügen, und solche habe ich für meine These zu

erbringen versucht. Herr Huber scheint das seltsame Prinzip aufstellen zu wollen, daß, wenn ich eine Quelle für im großen und ganzen zuverlässig erkläre — mehr besagt meine Äußerung über die Bambusannalen (S. 121) nicht, für absolut zuverlässig -tout à fait digne de foi — halte ich sie keineswegs —, daß ich sie dann in toto akzeptieren müsse. So versucht er, mich sowohl auf den Bambusannalen als auch auf dem Mu-t'ien-tse-chuan festzunageln, obgleich ich von dem letzteren Werke sogar erklärt habe, daß es eine legendenhaft ausgeschmückte Reisebeschreibung sei, woran das meiste wohl Phantasie sein mag, die aber doch einen historischen Kern hat. Ich akzeptiere die Notiz der Bambusannalen vom Besuch des Mu Wang bei Se Wang Mu, da dieselbe durch das Shi-chi, Lieh-tse und das Mu-t'ien-tse-chuan bestätigt wird, verwerfe dagegen die unmittelbar darauf folgende Stelle vom Gegenbesuch der Se Wang Mu. Ich habe sie keineswegs geflissentlich unterdrückt, wie es nach der Kritik (Bulletin S. 1128) scheinen könnte, sondern mich (S. 168) ausführlich darüber geäußert. Ebensowenig wie man sich bei dergleichen Fragen von Anfang bis zu Ende auf ein und dieselbe Quelle stützen kann, wird man immer mit den verschiedenen Quellen im Einklang bleiben können, da sie sich häufig widersprechen. Man wird sich dann für die eine oder die andere entscheiden müssen je nach den Umständen des betreffenden Falles.

Ich kann mich auch der Ansicht des Herrn Huber nicht anschließen, daß man aus den zum Teil phantastischen, mit Legenden und Mythen durchwobenen, alten chinesischen Quellen wie des Shan-hai-king und Huai Nan Tse keine geographischen Schlüsse ziehen dürfe. Diese Beschreibungen sind, wie ich S. 127 ff. weiter ausgeführt habe, nicht reine Phantasiegebilde, sondern es pflegt ihnen ein realer Kern zugrunde zu liegen. Diesen herauszufinden ist Sache der Kritik. Ihn zu leugnen, heißt der Mythologie und dem Folklore, die sich die Erklärung von Mythen und Sagen zum Ziel setzt, den Boden entziehen. Man ist dabei natürlich auf Vermutungen angewiesen, aber durch eine Reihe annehmbarer Hypothesen, die alle auf dasselbe Ziel hinführen, läßt sich ein hoher Grad von Gewißheit erreichen.

Herr Huber erwidert auf meine Bemerkung, daß sich kaum ein Gebirge der Welt weniger für den Sitz der Unsterblichen eigne als der K'un-lun Zentralasiens, eins der ödesten und trostlosesten Gebirge der Welt (S. 151), mit dem sarkastischen Einwand, daß, wenn das Thermometer in der Mythologie eine Rolle spielte, auch die griechischen und indischen Götter sich auf dem Olymp und dem Himalaya erkälten würden. Es ist allerdings möglich, daß die Chinesen das Paradies auf den K'un-lun in der Mongolei verlegt hätten trotz seines wüsten und wilden Charakters, wobei man annehmen müßte, daß die Paradiesidee sich ganz frei aus der Phantasie entwickelt hätte ohne jeden materiellen Anhalt. Wenn nun aber zwei K'un-lun vorhanden sind, von denen der eine mit den phantastischen Beschreibungen ganz auffallende Ähnlichkeit aufweist, der andere nicht die geringste, so erscheint es mir doch sehr viel wahrscheinlicher, daß der erste die Volksphantasie zur Schaffung des Paradiesmythus angeregt hat.

Will man auch auf alle Fabeltiere die hyperkritische Methode des Herrn Huber anwenden, so würde man nie zu einem Resultat kommen. Als Urbild des Drachen in China ist mit großer Wahrscheinlichkeit das Krokodil nachgewiesen worden. Natürlich stimmen durchaus nicht alle Einzelheiten, die in den Quellen vom Drachen berichtet werden, auf das Krokodil. Ein Fabeltier entspricht eben als solches nicht in allen Zügen einem wirklichen, sonst wäre es kein Fabeltier. Es muß genügen, die wesentlichsten Züge als an einem wirklichen Tiere vorhanden nachzuweisen, um die Entstehung eines solchen mythischen Tieres aus einem natürlichen glaubhaft zu machen. Bei der so gewonnenen Gleichung bleibt immer noch ein Rest, eben die phantastischen Zusätze. Ein solcher sind z. B. die Hörner der Hyäne 狡, an denen Herr Huber Anstoß nimmt (Bulletin S. 1131). Die von Herrn Huber zitierte Beschreibung dieses Tieres aus einem andern Werke stimmt zu der des Shan-hai-king und des Shên-i-king absolut nicht. Gezwungen, zwischen den widersprechenden Quellen zu wählen, entscheide ich mich für das Shan-hai-king und verwerfe das von Herrn Huber angeführte Zitat.

Einige Einwände des gestrengen Kritikers treffen nicht nur mich, sondern auch meine Gewährsmänner. Auch Faber (Licias S. 132) hält das Schwert des Mu Wang 銀鑄之劍 für eine Damaszener Klinge, und mit der Ansicht, daß das Kilin die Giraffe sei, stehe ich nicht allein (S. 140). Sie stützt sich nicht nur auf eine Biographie Mohammeds, sondern auch auf ältere Quellen. Aus der Notiz der Biographie und der Geschichte der Ming-Dynastie geht aber soviel hervor, daß, als die Chinesen zum erstenmal wieder Giraffen sahen, sie sie sofort mit den ihnen aus der Tradition bekannten Kilin identifizierten. Die Giraffe mußte daher doch wohl die dem Kilin zugeschriebenen Merkmale besitzen.

Ein Muster tüchtiger Kritik leistet Herr Huber, wo er mich auf Grund des Man-shu über die Lage des Reiches K'un-lun belehrt. Dort heißt es: „Das Königreich K'un-lun liegt gerade im Norden, 80 Tagesreisen von Si-eul-ho entfernt,“ wozu Herr Huber erläuternd bemerkt: „nämlich von der Gegend von Ta-li in Yünnan aus. Das heißt, daß der K'un-lun, von welchem diese Stelle handelt, der K'un-lun der indochinesischen Halbinsel ist.“ (Bulletin S. 1130). So? Liegt Indochina, das dem Herrn Kritiker doch bekannt sein müßte, nördlich von Yünnan? Ich dünkte doch, daß man in 80 Tagen von Talifu aus nach Norden ungefähr in die Gegend des Kuku-nor und zu dem zentralasiatischen K'un-lun, aber nicht nach Indochina käme? Und wie steht es mit den Negern und den Straußen, die nach dem San-t'sai-t'a-hui im Lande K'un-lun vorkommen, in der Mongolei oder in Indochina?

Ich habe keineswegs die kühne These von dem Besuch des Königs Mu bei der Königin von Saba aufgestellt, weil mir die Erklärung Chavannes', welcher unter Se Wang Mu einen Volksstamm bzw. dessen Fürsten in Turkestan versteht, zu einfach und banal erschienen wäre. Bei aller Verehrung und Bewunderung, die ich für Frankreichs größten Sinologen

hege, vermochte ich nicht, mich von der Richtigkeit seiner Annahmen zu überzeugen. Im Anhang zu Band V der *Mémoires historiques* (S. 480—489) hat Chavannes seinen Standpunkt noch weiter begründet. Er führt aus, daß aus der Erwähnung des Besuches von Se Wang Mu bei den Kaisern Shun und Mu in den *Bambooannalen* folge, daß unter Se Wang Mu ein Volksstamm oder der Fürst eines solchen zu verstehen sei. Ferner soll aus einer Stelle des *Erh-ya* hervorgehen, daß Se Wang Mu ein geographischer Begriff sei. Meines Dafürhaltens lassen sich jene Notizen ebensogut auf die Göttin Se Wang Mu beziehen und sind ebensowenig historisch wie der im *Han Wu-ti nei chuan* 漢武帝內傳 beschriebene Besuch der Göttin, die als eine wunderschöne Frau geschildert wird, bei dem Han-Kaiser Wu-ti. Die Vergöttlichung der Se Wang Mu scheint schon zu Chuang-tses Zeit begonnen zu haben und ihr angelichtlicher Besuch bei einem Herrscher als ein glückliches Omen aufgefaßt zu sein. Die Stelle im *Erh-ya* läßt sich auch so verstehen, daß Se Wang Mu ein verkürzter Ausdruck für »das Land« oder »der Wohnsitz der Se Wang Mu« ist. Ebenso kurz drückt sich das *Shi-chi* Kap. 123, S. 6 aus, wo es heißt, daß in *Tiao-chih* 條枝 (Syrien) Se Wang Mu sei, während das *Hou Han-shu* Kap. 118, S. 10 v. berichtet, daß der Wohnsitz von Se Wang Mu 西王母所居處 westlich von *Ta-ch'in* 大秦, dem Römischen Reiche, d. h. Kleinasien, sei.

Die Verse des *Mu-t'ien-tse-chuan*, aus welchen hervorgeht, daß Se Wang Mu eine Frau war, für eine Interpolation zu erklären, liegt wohl kaum genügender Grund vor. Der Gang der Erzählung wird allerdings dadurch etwas unterbrochen, aber der Besuch bei Se Wang Mu ist auch der Kernpunkt der ganzen legendenhaften Chronik, das Endziel der Reise Mu Wangs.

Daß diese Chronik das Land von Se Wang Mu nach Turkestan zu verlegen scheint, ist für mich nicht ausschlaggebend. Die geographischen Beschreibungen sind sehr vage, und das Werk hat keinen streng historischen Charakter. Ich stütze meine Beweisführung auf die angeführten Stellen im *Shi-chi* und im *Hou Han-shu*, welche im Verein mit den Beschreibungen der Fauna und Flora des Landes der *Wo* 沃 auf ein äthiopisches Land hinweisen.

Chavannes stellt die Vermutung auf, daß die Reise nach Se Wang Mu ursprünglich eine türkische Tradition und daß der Held derselben der Herrzog Mu von *Ch'in* sei. Erst später sei sie dem König Mu der *Chou*-Dynastie zugeschrieben. Die Staaten *Ch'in* 秦 und *Chao* 趙 sollen von nicht-chinesischen Stämmen bewohnt und auch ihre Herrscher türkischen Ursprungs gewesen sein. Als Beweis wird angeführt, daß ein Herrscher von *Ch'in* türkische Tracht annahm, was nichts anderes als eine Rückkehr zu seiner Nationaltracht bedeuete, daß ein anderer in *Chao* aus dem Schädel seines Feindes einen Trinkbecher machen ließ, eine türkische Sitte, und daß bei der Reise des Mu Wang die Namen seiner acht Rosse einzeln genannt seien, wie es die Türken bei den Schlachtrossen berühmter Helden zu

tun pflegten. Diese Namen sollen überdies türkischer Herkunft und nicht chinesisch sein.

Hiergegen läßt sich folgendes einwenden. Die Annahme der türkischen Tracht braucht nicht auf den türkischen Ursprung des betreffenden Fürsten hinzuweisen. Sie kann, wie die chinesischen Quellen hervorheben, sehr wohl nur aus Opportunitätsgründen erfolgt sein, denn daß unter den Untertanen der Fürsten von Ch'in das türkische Element stark vertreten war, ist wohl anzunehmen. Wir finden auch sonst, daß Chinesen die Tracht fremder Völkerschaften angenommen haben. Dies wird z. B. von dem Feldherrn Chao-t'o 趙佗 berichtet, der König von Yüeh 越 wurde und die dortige Landestracht annahm.

Die Herstellung von Trinkbechern aus den Schädeln erschlagener Feinde ist keine spezifisch alttürkische Sitte. Menschliche Hirnschalen als Trinkgefäße sind noch heutzutage an der Guineaküste nicht selten (vgl. Ratzel, Völkerkunde Bd. I, S. 172). Auch vom Longobardenkönig Albuin wird berichtet, daß er aus dem Schädel seines Schwiegervaters einen Trinkbecher herstellen ließ; er war trotzdem kein Türke.

Die Namen der acht Rosse des Mu Wang klingen durchaus nicht türkisch und sind, meiner Ansicht nach, echt chinesisch. Sie sind seltene Worte, daher die Varianten, in denen sie vorkommen, aber sie werden alle von den Kommentatoren erklärt und sind von Faber im *Licinus* S. 60, wie ich glaube, im allgemeinen richtig übersetzt. Die Chinesen besitzen eine Fülle von Worten zur Bezeichnung der Pferde nach ihren Farben, wie aus dem *T'ai-p'ing-yü-lan* Kap. 893 hervorgeht.

Ein gewichtiges Bedenken gegen die Annahme, daß der Ch'in-Staat und sein Herrscherhaus im 7. Jahrhundert v. Chr. türkisch gewesen sei, liefert die Tatsache, daß dieser Staat, das heutige Shensi, schon im 14. Jahrhundert von den Vorfahren der Chou-Dynastie beherrscht war. Soll diese Tatsache unglaubwürdig sein, oder ist das Land später wieder an die Türken verloren? Wie kommt es, daß die chinesischen Quellen nichts davon wissen und das Fürstenhaus von Ch'in für ein chinesisches erklären?

Auf ein anderes Bedenken hat Chavannes selbst hingewiesen, nämlich daß im *Mu-t'ien-tse-chuan* vom »Kaiser« Mu die Rede ist. Er meint, daß Herzog Mu von Ch'in sich diesen Titel vielleicht angemaßt habe. Sollten die chinesischen Historiker ein so wichtiges Ereignis alle mit Stillschweigen übergehen? Die Annahme des Kaisertitels würde doch eine direkte Anfechtung gegen die kaiserliche Oberhoheit gewesen sein.

Im vergangenen Jahre ist auch der Altmeister der englischen Sino-logen, Professor Giles, auf dem Plane erschienen und hat in sehr geistreicher Weise nachzuweisen versucht, daß Se Wang Mu nichts anderes als die griechische Göttin Hera in chinesischem Gewande sei (*Adversaria Sinica* Nr. 1, Shanghai 1905). Ich fürchte, daß auch diese Hypothese der Kritik nicht standhält. Zunächst stützt sich dieser Gelehrte hauptsächlich auf sehr zweifelhafte chinesische Quellen, auf Stellen aus Dichtungen aus dem 4. Jahrhundert n. Chr., späteren taoistischen Schriften, wie

das 僊傳拾遺 und das 拾遺記, in welchen nur ältere Legenden phantastisch weiter ausgesponnen werden, und auf Abbildungen und Beschreibungen in modernen Enzyklopädien. Ein Hauptargument ist, daß in T'u-shu-chi-ch'êng Se Wang Mu als Göttin auf den Wolken mit einem Phönix dargestellt ist. Im Phönix erkennt Giles den Pfau wieder. Dieser soll ebenso der ständige Begleiter der chinesischen Göttin sein, wie er der Vogel der Hera ist. Die modernen Darstellungen des 鳳凰, welche allerdings eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Pfau zeigen, können aber nicht maßgebend sein, da sie den Beschreibungen der älteren Quellen widersprechen, welche vielmehr auf den Strauß hinweisen. In den älteren Quellen wird auch der Phönix nicht als Vogel der Se Wang Mu, sondern nur als in ihrem Lande vorkommend erwähnt. Als Vögel und Boten der Göttin gelten vielmehr die »Grünen Vögel« 青鳥 (Mayers Nr. 786), welche ich für Papageien halte.

Sehr bedenklich erscheint mir die Identifikation des Gemahles der Se Wang Mu, 東方公 Tung-fang-kung, mit Iuppiter, denn Tung-fang-kung ist eine Figur, welche erst nach Christi Geburt von den Taoisten erfunden worden ist, und von welcher die älteren Quellen nichts wissen. Er hat auch mit dem Olympier wenig gemein und spielt in der chinesischen Mythologie eine ganz untergeordnete Rolle, eben weil er der Se Wang Mu erst später als Gemahl angedichtet worden ist. Diese selbst weist allerdings einige ähnliche Züge mit der Hera auf, aber das ist nichts Außergewöhnliches, denn die Gottheiten aller Völker gleichen sich in vielen Punkten, ohne daß irgendein Zusammenhang bestünde.

Auf sehr schwachen Füßen ruht die Hypothese, daß das »Schwache Wasser« 弱水, von welchem irgendwo gesagt wird, daß es neunmal um den K'un-lun, den Wohnsitz der Göttin, fließe — die Quelle wird nicht angegeben —, der Oceanus sei, der sich ebenfalls um das Reich der Hera schlängelte. Dieser Annahme zuliebe wird das homerische Epitheton des Oceanus *ῥαδίρροος* »tiefströmend« in »langsam fließend« umgedeutet. Nun fließt aber der Oceanus nicht neunmal um die Erde, dagegen soll der Styx neunmal den Hades umströmen. Also sind in der chinesischen Mythologie beide Mythen zusammengeworfen (?).

Die Ableitung des Se von Se Wang Mu vom griechischen *Ἡ[ῥα]* ist allenfalls möglich, vorausgesetzt, daß das griechische Wort ursprünglich mit *s* anlautete und, wie Meyer und Curtius annehmen, von dem Sanskritworte *śar* »Himmel« abzuleiten ist. Diese Etymologie ist aber durchaus nicht allgemein akzeptiert. Man hat es auch zu *hera* (Herrin = Freya), zu *ἔρα* = Erde und noch zu andern Worten in Beziehung gebracht, die alle kein *s* zu Anfang haben (W. Pape, Wörterbuch der griechischen Eigennamen). Sollte Hera in vorhistorischer Zeit wirklich *Sera* gelautet haben, so müßten die Chinesen das Wort schon von den Vorfahren der Griechen, vielleicht den Indogermanen (?), erhalten haben, denn in historischer Zeit kommt ein *s* nie vor.

Die Identifikation von Io-vis mit *I* 倪, dem persönlichen Namen des Tung-fang-kung, halte ich lautlich nicht für möglich. Ferner ist Iovis eine jüngere lateinische Form, welche auf das ältere Diovis (vgl. Dinspiter, Diespiter = Iuppiter) zurückgeht, dem im Sanskrit *dyaus*, der Himmel, Stamm *div*, entspricht. Da dieser Name im Griechischen nur mit anlautendem *z* oder *d* vorkommt, Ζεύς (Gen. Διός), äolisch Διός, so könnte das chinesische *I* nur dem lateinischen *Io* entsprechen. Dann ergäbe sich aber der Widersinn, daß die Chinesen den Namen der Se Wang Mu von den prähistorischen Griechen und den ihres Gemahls, des Tung-fang-kung, von den späteren Römern entlehnt hätten.

Gegen meine Ableitung des Phönix 鳳 vom Strauß macht Professor Giles (Advers. Sin. S. 12) verschiedene Einwendungen. 鵬, sagt er, sei nicht die alte Form für 鳳, sondern nur auch eine alte Form. Ku-wên sei nach dem Shuo-wên 朋. Allein ebensogut wie 鵬 auch für *p'êng*, den Vogel Rukh, gebraucht wurde, so könnte natürlich auch das phonetische Element 朋 *p'êng* allein dafür stehen, ohne Zusatz des erst später hinzugefügten Radikals 鳥. Beide Ku-wên-Formen galten also sowohl für den Vogel *fêng* als auch für den Vogel *p'êng*. 朋 konnte sowohl Phönix als auch Rukh oder Freund bedeuten. Das alte Zeichen gleicht einem Flügel oder einem Vogel. Die Bedeutung Freund ist erst abgeleitet, nicht primär wie das Shuo-wên anzudeuten scheint.

Ich gebe zu, daß ich den Han-Fuß 尺 zu groß angesetzt habe, aber Giles setzt ihn zu niedrig an, indem er zwischen dem Fuß der Chou und der späteren Han keinen Unterschied macht. Der Chou-Fuß soll etwa 8 engl. Zoll = 20 cm gemessen haben, der Han-Fuß aber, den Wang Ch'ung im Auge hat, war um ein Viertel größer. Nach einem Zitat des Ts'ai-yung 蔡邕 (133—192 n. Chr.) im Kanghi und nach Wang Ch'ung (Lun-hêng, Buch XXVIII, S. 5) maß der Fuß der Chou-Dynastie nur 8 Zoll von dem der Han. Er hätte demnach etwa 25 cm ausgemacht. Ich besitze selbst ein Exemplar des Fußes aus Bronze, welcher im Chin-shih-so 金索, Bd. II abgebildet ist und eine Nachbildung des Chou-Fußes sein soll. Er macht durchaus einen echten Eindruck und mißt genau 23,2 cm. Danach würde der Han-Fuß sogar 29 cm gemessen haben.

Das chinesische Pferd, mit dem Wang Ch'ung den Phönix vergleicht, ist kleiner als der Strauß. Daraus folgt trotzdem nicht, daß der Fêng-huang nicht der Strauß sein könne. Die Angabe der Größe beruht jedenfalls nicht auf einer genauen Messung, sondern auf einer Abschätzung, und wie leicht dabei ein Irrtum möglich ist, weiß jedermann. Jedenfalls läßt sich dieser Vogel zur Not noch mit einem Pferde an Größe vergleichen, während doch wohl niemand behaupten wird, daß der Pfau, für den Giles den Fêng-huang hält, so groß wie ein Pferd sei. Überdies wie soll man messen? Da man beim Pferde gewöhnlich die Höhe des Rückens mißt, so müßte man, wenn man den Strauß damit vergleichen will, dieselbe Art

der Messung anwenden. Zwischen der Rückenhöhe der beiden ist aber kein großer Unterschied.

Die Beschreibungen und Abbildungen des Fêng-huang sowohl wie des Strauß in dem ganz modernen T'u-shu-chi-ch'êng, welche Giles auch noch gegen meine Theorie ins Feld führt, sind, wie ich bereits erwähnt habe, zur Beurteilung des Ursprungs des mythischen Vogels von ganz untergeordneter Bedeutung.

Meine früheren Ausführungen über Se Wang Mu möchte ich nur noch in zwei Punkten berichtigen. Meine Darlegungen S. 122—123 sind unnötig. Sie basierten auf der Annahme, daß im modernen Text des Shi-chi der Besuch des Mu Wang bei Se Wang Mu nicht erwähnt sei, zu der ich durch Chavannes irrthümliche Äußerung, daß Sse Ma Ch'ien den Namen Se Wang Mu mit Stillschweigen übergehe, gekommen war (vgl. Mém. Historiques, Bd. II, S. 7, 8). Das Shi-chi spricht von dem Besuche bei Se Wang Mu ausdrücklich (Kap. 43, S. 1v.), was Chavannes im Anhang zu Bd. V der Mémoires auch anerkennt. — Zur Ergänzung zu S. 159 möchte ich noch hinzufügen, daß, wie ich von Herrn Prof. Meinhof erfahren habe, Leopardenfelle bei vielen Negerstämmen das Abzeichen des Häuptlings oder Königs sind.

Bücherschau.

P. Joseph Hesser S. V. D. Chinesische Grammatik für Deutsche,
zur Erlernung der chinesischen Sprache. Yentschoufu 1905.
Druck der Katholischen Mission.

Die vorliegende Konversationsgrammatik ist von ihrem Verfasser in erster Linie als ein kurzer Leitfaden für Missionare gedacht, die aus Europa nach China kommen und das Chinesische zu erlernen wünschen. Da der Dialekt von Yentschoufu (Südschantung) zugrunde gelegt worden ist, so eignet sich das Büchlein auch für Deutsche, welche sich in der Provinz Schantung aufhalten. Der Tsingtau-Dialekt weicht allerdings in der Aussprache schon etwas ab. Dort werden namentlich die *j*-Laute in *y* verwandelt, und der Dialekt von Tsinanfu ist wieder etwas anders. Noch größer sind die Abweichungen vom Peking-Dialekt. Immerhin wird auch, wer den Mandarin-Dialekt erlernen will, sich dieses Leitfadens mit Nutzen bedienen können. An brauchbaren deutsch-chinesischen Sprachbüchern herrscht kein Überfluß. Das Lehrbuch von Arendt ist in seiner Art ausgezeichnet, aber für viele zu ausführlich und unverhältnismäßig teuer. Das Mandarin im Möllendorff ist für die Anfänger viel zu hoch und für die Praxis kaum zu verwerten. Das praktische Konversationsbuch von Haas (Edkins) berücksichtigt besonders das südliche Mandarin, ist aber leider gänzlich vergriffen.

Als Grundlagen haben dem Verfasser die Mandarin lessons von Mateer gedient, in welchen die verschiedenen Schantung-Dialekte zur Geltung kommen, die Werke des P. Wiegner, welche einen Tschili-Vulgärdialekt behandeln, und die fast ganz unbekannte Grammatik von Sommer. Es ist zu bedauern, daß ihm die Arendtsche Grammatik nicht vorgelegen hat, aus welcher er sehr viel Nutzen hätte ziehen können.

Die Ausspracheregeln sind natürlich auf den Yentschoufu-Dialekt zugeschnitten; daher ist auch vom 入聲 die Rede, den es in Peking nicht gibt. Es ist wohl nicht ganz richtig, zu sagen, daß beim 平聲 die Stimme auf gleicher Höhe bleibe: denn gleich darauf heißt es, daß beim 下平 die Stimme sich etwas hebt und dann wieder senkt. Nicht ganz korrekt ist die Ausspracheregeln: *h* vor Vokalen wie das deutsche *ch* in „Dächer“. So lautet das *h*, welches dem *hs* des Peking-Dialekts entspricht, nur vor *i* und *ü*; vor andern Vokalen ist es das harte deutsche *ch* in „Nacht“, z. B. 好 = 'hau.

Die grammatischen Regeln sind in knapper und leicht faßlicher Form gegeben, und es ist kaum etwas daran auszusetzen. Auf S. 10 hätte viel-

leicht noch bemerkt werden können, daß das Pluralzeichen 們 auch bei Personen oft wegleibt. Die Regel (S. 32), daß 沒 allein immer nur *mu* gesprochen werde, gilt nicht für Peking, wo man stets *mei* sagt. Umgekehrt macht man in Peking einen Unterschied zwischen 得 *té* erlangen, können, und 得 *tei* müssen, sagt also niemals 吃得 *tsche déi* (S. 81), sondern *tschih té*. 高得狠 *gau déi hén* (S. 111) spricht man *kau té hén*. Auffallend ist, daß an diesen Stellen 狠 mit *hén* umschrieben wird, während für das gleichbedeutende Zeichen 很 *hén* steht (S. 17). In Peking spricht man in beiden Fällen *hen*. Ebenso wird 什麼 *sche muo* transkribiert, die Fragepartikel 麼 allein dagegen *ma* (S. 27). Im Mandarin sagt man in beiden Fällen *mo*; die Fragepartikel *ma* = 嗎 gilt als vulgär.

Die Vokabeln sowohl als auch die Sätze sind nach praktischen Gesichtspunkten ausgewählt. Manche davon würden in Peking wohl verstanden werden, aber sind dort nicht üblich. Für 閨女 Tochter (S. 4) z. B. würde man 女孩兒 sagen, eine Uhr niemals als 鐘表 (S. 7) bezeichnen; 鐘 ist nur eine Stubenuhr und 表 eine Taschenuhr. Der Ausdruck 乾糧 für Brot (S. 71) ist ganz unbekannt; man sagt dafür 饅頭 oder 麵包. Ebenso ist die Bezeichnung der Woche als 主日 (S. 131) und der Wochentage unter Zuhilfenahme von 瞻禮, z. B. 瞻禮五 (S. 228) = Donnerstag, ganz ungewöhnlich; man bedient sich dazu nur der Zusammensetzungen mit 禮拜. 要緊 würde niemals in der Bedeutung »es ist nötig« (S. 144) gebraucht werden können. Für »die Eltern« sagt man nicht 老的 (S. 156), sondern 父母. Auch für Schantung nuzutreffend ist die Übersetzung von 總督 mit »Gouverneur«; es muß natürlich »Generalgouverneur« heißen, was dem Verfasser nicht bekannt zu sein scheint (S. 188).

In dem Satze: 你給誰說話 (S. 10) »Mit wem sprichst du?« würde man im Mandarin für 給: 同 oder 和 setzen. Man sagt nicht 書信 der Brief, sondern einfach 信 (red.). Einige Sätze sind vielleicht etwas zu sehr in usum delphini geschrieben, z. B. 請看那個孩子是多麼可愛的 (vulgär) 他常常的端端正正的謙遜遜的老老實實的對他父母說話 (S. 116). Eine solche Häufung von Verdoppelungen würde ein Chinese nicht lieben. 煩人 jemand verabscheuen (S. 144) mag Schantung-Ausdrucksweise sein, in Peking müßte man dafür 恨 oder 惡 sagen. Dort sagt man auch nicht: 我羅唆你 »ich belästige Sie« (S. 181), sondern: 我勞你 oder 煩擾.

Die vorstehenden Beispiele ließen sich noch sehr vermehren. Sie sollen dem Verfasser durchaus nicht zum Vorwurf dienen, sondern nur

einige Eigentümlichkeiten des von ihm behandelten Dialekts hervorheben. Ich glaube wohl, daß das Volk in Yentschoufu so spricht, wie er schreibt. Möge seine Grammatik dazu beitragen, die Kenntnis des Chinesischen auch bei den Deutschen zu verbreiten.

Studien und Schilderungen aus China. Nr. 1. Der T'ai-schan
von P. A. Tschepe S. J.

Während die französischen und englischen Missionare sich um die Erforschung Chinas große Verdienste erworben haben, sind ihre deutschen Kollegen, von einigen rühmlichen Ausnahmen abgesehen, bis jetzt auf diesem Gebiete sehr wenig tätig gewesen. Der Grund dafür mag darin liegen, daß ihre Zahl verhältnismäßig gering ist, und daß man in Deutschland bisher wissenschaftlichen Arbeiten über China nur geringes Interesse entgegenbrachte, da die Sinologie noch nicht in die wissenschaftliche Zunft eingereiht ist. Das neue Unternehmen der deutsch-katholischen Mission in Südschantung, in zwangloser Folge Arbeiten über China, chinesische Verhältnisse, Literatur, Geschichte usw. herauszugeben, in welchen besonders auch das sinologische Element zur Geltung kommen soll, ist deshalb mit Freuden zu begrüßen. Möge die neue Zeitschrift bald ähnliche tüchtige Leistungen aufzuweisen haben wie die *Variétés Sinologiques* der französischen Jesuitenmission in Schanghai.

Einen guten Anfang hat der bekannte Chinaforscher und erprobte Mitarbeiter der „Ostasiatischen Studien“, P. A. Tschepe mit einer Beschreibung des heiligen Berges T'ai-schan und seiner Kultstätten gemacht. Der kleine Band soll „den Besuchern des T'ai-schan ein verlässlicher Führer sein“ und auch andern „einen Einblick gewähren in das religiöse Leben und Denken des heidnischen China, insofern es in diesem uralten Heiligtum seine Verkörperung gefunden“.

Das 1. Kapitel gibt eine geographische und geschichtliche Einleitung. Es wird namentlich die Bedeutung des T'ai-schan für den chinesischen Kultus hervorgehoben. Im 2. und 3. Kapitel erhalten wir eine Beschreibung von T'ai-an-fu und seinen Tempeln, insbesondere vom 岱廟 Tai-miao. Die beiden letzten Kapitel behandeln den Aufstieg zum T'ai-schan, die einzelnen Stationen, Tore, Tempel und Inschriften sowie die mit den verschiedenen Kultstätten verknüpften Sagen und Mythen.

Die Heiligkeit des T'ai-schan kann man daraus ermesen, daß selbst einzelnen Steinen desselben magische Kraft zugeschrieben wird. Man benutzt sie als Talisman, indem man sie mit der Aufschrift 泰山 T'ai-schan versieht und zum Schutz und zur Abwendung von Unheil auf den Wegen aufstellt oder in die Hauswände einmauert (S. 5).

Der T'ai-schan wird als ein Gott verehrt. Er soll einen Sohn namens Ping-ling 炳靈 gehabt haben und dieser wieder eine Tochter,

die unter dem Namen 碧霞元君 Pi-hsia-yüan chün, was Tschepe mit: die »hehre, lichtstrahlende Göttin des Erzeugungsprinzips« übersetzt (S. 13), verehrt wird. Der volkstümliche Name dieser Göttin ist 天奶奶 T'ien-nai-nai, die »himmlische Mutter«. Zu ihr beten die Wallfahrer, welche zu vielen Tausenden den berühmten Berg besuchen, um Kindersegen oder um die Heilung kranker Kinder, und Kinder ihrerseits beten um Glück und Genesung für ihre Eltern. Die Göttin nimmt also eine ähnliche Stellung ein wie Kuan-yin-p'u-sa. Der Verfasser sieht in ihr die chinesische Venus.

Die Verehrung des T'ai-schan steht nur dem Kaiser zu. Seit ältester Zeit sollen die Begründer neuer Dynastien auf diesem Berge dem Himmel geopfert haben, um von ihm als legitime Herrscher anerkannt zu werden. Bekannt ist die Ersteigung des Berges durch Ch'in-shih-huang-ti im Jahre 219 v. Chr. Damals wurden die Treppen angelegt, die jetzt auf den Gipfel führen (S. 16). Der Kaiser Ch'ien-lung soll den T'ai-schan elfmal bestiegen haben.

Obwohl der T'ai-schan eine uralte Kultstätte ist, finden sich doch keine interessanten alten Monumente. Erwähnenswert ist ein seltsam geformter, verwitterter Stein, 石幢 Shi-t'ung genannt. Es ist nicht ersichtlich, warum dies mit »steinerne Blumenstrauß« übersetzt wird (S. 36); die Lexika kennen diese Bedeutung von 幢, was »Wandschirm, Vorhang, Draperie« bedeuten kann, nicht. Der Verfasser hält es für möglich, daß dieser Stein von Ch'in-shih-huang-ti herrührt und ursprünglich eine Inschrift hatte. Eine andere Sehenswürdigkeit ist ein mächtiger Monolith, etwa 4 m hoch, aus granuliertem Kalk, dessen Seitenflächen poliert sind, aber ebenfalls keine Inschrift haben, daher der Name: 無字碑 Wu-tse-peï. Zweck und Herkunft sind nicht bekannt. Tschepe meint, daß es eine moderne Ersatzsäule für eine ältere des erwähnten Kaisers sei (S. 116).

Von historischem Interesse ist eine große, vorzüglich erhaltene Felseninschrift, aus der T'ang-Dynastie (726 n. Chr.). Vielleicht hätte es sich verlohnt, sie zu übersetzen. Sowohl die Felswand als auch die Charaktere sind mit verschiedenen Farben bemalt, die öfter erneuert werden (S. 106).

Einer der Felsen auf dem Gipfel des T'ai-schan führte früher den Namen 舍身崖 Shé-shên-yen, der »Todesfelsen«, weil sich von dort zahlreiche Selbstmörder in die Tiefe zu stürzen pflegten. Um dem Unwesen zu steuern, ließ ein Präfekt eine 300 Fuß lange und 15 Fuß hohe Mauer um den Abgrund bauen und eine Inschrift in vier Charakteren: »Es ist verboten, sich das Leben zu nehmen« anbringen. Der Felsen wurde in 愛身崖 Ai-shên-yen »Lebensfelsen« umgetauft (S. 120).

Bei der Darstellung von religiösen Einrichtungen der Chinesen, ihrer Sagen und Mythen hätte der Verfasser vielleicht seinen abweichenden religiösen Standpunkt etwas weniger scharf hervorzuheben brauchen. Chinesische Literaten, denen er, so oft er es kann, einen Seitenhieb versetzt, werden sein Werk schwerlich lesen, und mancher deutsche Leser würde

wahrscheinlich eine ruhigere, objektivere Darstellung vorziehen. Zu bedauern ist, daß P. Tschupe die von ihm benutzten chinesischen Quellen nicht angibt. Ein Hinweis darauf ist für ein ernsteres, wissenschaftliches Werk, das nicht lediglich ein Reiseführer sein soll, unerläßlich. Der Verfasser sagt freilich in der Einleitung, daß er gern bereit sei, jedem Sino-logen über seine Quellen Aufschluß zu geben; aber dieser Weg ist doch wohl etwas umständlich, und es wäre praktischer gewesen, die einzelnen Behauptungen durch Quellenstellen zu belegen oder wenigstens die Quellen im allgemeinen anzugeben.

Zum Schluß sei noch bemerkt, daß das Werk mit einer Anzahl guter Photographien illustriert ist.

A. FORKE.

Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen

an der Königlichen
Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Berlin

Herausgegeben von dem Direktor
Prof. Dr. Eduard Sachau
Geh. Ober-Regierungsrat



JAHRGANG X
ERSTE ABTEILUNG: OSTASIATISCHE STUDIEN

Berlin 1907
Kommissionsverlag von Georg Reimer

Mitteilungen
des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin
Erste Abteilung



Ostasiatische Studien

Redigiert von
Prof. Dr. R. Lange und Prof. Dr. A. Forke

1907

Berlin
Kommissionsverlag von Georg Reimer

Inhalt.

	Seite
Seminarchronik für die Zeit vom Oktober 1906 bis August 1907	1
Lun-Hêng. Selected Essays of the Philosopher Wang Ch'ung. Translated from the Chinese and annotated by Alfred Forke (Part II)	1
Die Reorganisation des chinesischen Heerwesens. Verordnung, betreffend die Dienstverhältnisse und Gebühren der Armee. Übersetzt von Dr. Hauer .	174
Kurze Geschichte der Marianen. Von Georg Fritz	218
Der amtliche japanische Briefstil. Von Dr. jur. W. Müller	229
Bücherschau. Buddhist and Christian Gospels being Gospel Parallels from Pali Texts, now first compared from the Originals by Albert J. Edmunds. Third and complete edition. Edited with Parallels and Notes from the Chinese Buddhist Tripitaka by M. Anesaki. Besprochen von R. Lange. — Japanese Conversation-Grammar, with numerous reading lessons and dialogues, by Hermann Plaut. 1905. Julius Groos, Heidelberg. Besprochen von Christopher Noss	298

Seminarchronik für die Zeit vom Oktober 1906 bis August 1907.

Das Seminar zählte:

- a) im Wintersemester 1906/07: 311 Mitglieder — darunter 10 Post- und 10 Eisenbahnbeamte als Mitglieder des Kursus behufs Ausbildung im praktischen Gebrauch der russischen Sprache — und 19 Hospitanten und Hospitantinnen. Gesamtzahl der Seminarbesucher: 330 Personen.
- b) im Sommersemester 1907: 197 Mitglieder — darunter 6 Post- und 7 Eisenbahnbeamte als Mitglieder des Kursus behufs Ausbildung im praktischen Gebrauch der russischen Sprache — und 5 Hospitanten und Hospitantinnen. Gesamtzahl der Seminarbesucher: 202 Personen.

Der Lehrkörper bestand:

- a) im Wintersemester 1906/07 aus 27 Lehrern und 12 Lektoren.

Zu Beginn des Wintersemesters wurde der bisherige Hilfslehrer des Russischen, Herr Dr. A. Palme, zum etatsmäßigen Lehrer dieser Sprache am Seminar ernannt. Anfang Februar 1907 trat Herr Wang Ching Doo aus Schanghai als Lektor für den chinesischen Dialekt von Shanghai in den Lehrkörper des Seminars. Mit Ende des Semesters schieden der Hilfslehrer des Russischen, Herr P. Klentze, sowie die beiden Suaheli-Lehrgehilfen, Suedi bin Farjallah und Tabu bin Uledi, aus dem Dienste des Seminars; letztere kehrten in ihre Heimat Baganoyo in Deutsch-Ostafrika zurück.

Am 25. März 1907 verstarb nach kurzem Leiden der Lehrer des Türkischen am Seminar, Professor Dr. K. Foy. Er hatte dem Lehrkörper seit dem Herbst 1890 angehört. Dem Lehrer des Suaheli, Herrn Professor Dr. Velten, wurde der Rote Adlerorden IV. Klasse und den beiden chinesischen Dozenten, Herrn Hsüeh Shen und Herrn Yao Pao Ming, der Kronenorden IV. Klasse verliehen.

b) im Sommersemester 1907 aus 26 Lehrern und 12 Lektoren.

Mit Anfang des Semesters wurde der diplomierte Schüler der türkischen Klasse, Herr cand. jur. Kurt Kamke, vertretungsweise mit der Abhaltung türkischen Unterrichts und der Verwaltung der Geschäfte der vakanten türkischen Lehrerstelle beauftragt. Gleichzeitig traten an Stelle der in ihre Heimat zurückgekehrten Suaheli-Lehrgehilfen Suedi und Tabu die neuen Lehrgehilfen Saleh bin Omar und Makinyo Makanyaga aus Tanga in den Dienst des Seminars. An Stelle des frühern Hilfslehrers des Russischen, Herrn Klentze, trat Herr Baron Reinhold von der Osten-Sacken in den Lehrkörper. Am Schlusse des Semesters schieden der Lehrer des Arabischen, Herr Professor Dr. Paul Schwarz, und der Lektor des Amharischen, Herr Aleka Taje, aus dem Lehrkörper des Seminars aus. Letzterer kehrte in seine Heimat Abessinien zurück.

Der Seminarunterricht erstreckte sich:

a) im Wintersemester 1906/07

auf 18 Sprachen:

Chinesisch, Japanisch, Arabisch (Syrisch, Ägyptisch, Marokkanisch), Amharisch, Äthiopisch, Persisch, Türkisch, Suaheli, Guzerati, Hindustani, Haussa, Fulbe, Bantu-Lautlehre, Englisch, Französisch, Neugriechisch, Rumänisch, Russisch und Spanisch

und 6 Realienfächer:

wissenschaftliche Beobachtungen auf Reisen, Tropenhygiene, tropische Nutzpflanzen, Landeskunde von Deutsch-Ostafrika, Landeskunde der deutschen westafrikanischen Kolonien sowie Kolonial- und Konsularrecht, Britisches Weltreich.

b) im Sommersemester 1907

auf 21 Sprachen:

Chinesisch, Japanisch, Arabisch (Syrisch, Ägyptisch, Marokkanisch), Amharisch, Äthiopisch, Persisch, Türkisch, Suaheli, Guzerati, Hindustani, Haussa, Fulbe, Ewe, Nama, Herero, Englisch, Französisch, Neugriechisch, Rumänisch, Russisch und Spanisch

und 6 Realienfächer:

wissenschaftliche Beobachtungen auf Reisen, Tropenhygiene, tropische Nutzpflanzen, Landeskunde von Deutsch-Ost-

afrika, Landeskunde der deutschen westafrikanischen Kolonien, Deutsche Kolonien, wirtschaftliche Geschichte Nordamerikas.

Der Unterricht wurde erteilt:

- a) im Wintersemester 1906/07 zwischen 8 Uhr morgens und 8 Uhr abends.
- b) im Sommersemester 1907 zwischen 7 Uhr morgens und 8 Uhr abends.

Ferienkurse fanden während der Herbstferien 1906 vom 15. September bis 14. Oktober und während der Osterferien 1907 vom 15. März bis zum 14. April statt.

Zu außerstatutenmäßigen Terminen im März 1907 sowie zum statutenmäßigen Termin im Sommer 1907 brachten die nachstehend verzeichneten Mitglieder des Seminars durch Ablegung der Diplomprüfung vor der Königlichen Diplom-Prüfungskommission ihre Seminarstudien zum vorschriftsmäßigen Abschluß:

1. Franz Schmidt, Referendar, im Arabisch-Marokkanischen;
2. Wilhelm Lange, cand. jur., im Persischen;
3. Heinz Buchenthaler, Oberleutnant, im Chinesischen;
4. Hans Taubert, Oberleutnant, im Chinesischen;
5. Wilhelm Hesse, stud. jur., im Chinesischen;
6. Artur Hösel, stud. jur., im Chinesischen;
7. Egon Krukow, stud. jur., im Chinesischen;
8. Walter Strzoda, stud. jur., im Chinesischen;
9. August Balser, stud. jur., im Chinesischen;
10. Gottfried Dehio, stud. jur., im Chinesischen;
11. Eugen Neumann, stud. jur., im Chinesischen;
12. Hans Hülsen, stud. jur., im Chinesischen;
13. Erich von Wurmb, stud. jur., im Chinesischen;
14. Erwin Stroetzel, Referendar, im Chinesischen;
15. Kurt Berger, stud. jur., im Japanischen;
16. Viktor Riesenfeld, stud. jur., im Japanischen;
17. Jakob Wolffsohn, stud. jur., im Japanischen;
18. Walter Dirks, stud. jur., im Japanischen;
19. Ernst Gierlich, stud. jur., im Japanischen;
20. Paul Prieß, stud. jur., im Arabisch-Ägyptischen;
21. Herbert Diel, stud. jur., im Arabisch-Marokkanischen;
22. Alfred Freundt, stud. jur., im Arabisch-Marokkanischen;
23. Johannes Haake, stud. jur., im Arabisch-Marokkanischen;
24. Reinhold Oertelt, stud. jur., im Arabisch-Marokkanischen;

25. Gerhard Guertler, stud. jur., im Türkischen;
26. Kurt Ziemke, stud. jur., im Türkischen;
27. Paul Kutzner, Mittelschullehrer, im Russischen;
28. Franz Lencer, Eichmeister, im Russischen.

Soweit vom Seminar aus festgestellt werden konnte, haben die nachstehend aufgeführten Mitglieder des Seminars während der Zeit vom August 1906 bis dahin 1907 in verschiedenen Ländern Asiens und Afrikas Amt und Stellung gefunden:

1. Karl Steinführer, Referendar, aus Mecklenburg-Strelitz, als Dolmetschereleve bei der Kaiserlichen Gesandtschaft in Tanger;
2. Martin Fischer, Referendar, aus Anhalt, desgl. in Peking;
3. Kurt Scheffler, Referendar, aus Berlin, desgl. in Konstantinopel;
4. Eugen Löhr, Assessor, aus Provinz Sachsen, als höherer Beamter bei dem Kaiserlichen Gouvernement von Deutsch-Ostafrika;
5. Eugen Dinkelacker, Assessor, aus Württemberg, desgl.;
6. Wilhelm Lorch, Oberleutnant, aus Bayern, als Offizier der Schutztruppe in Deutsch-Südwestafrika;
7. Cäsar Wegelin, Oberleutnant aus Bayern, desgl. in Kamerun;
8. Gustav Cunow, Oberleutnant, aus Bayern, als Offizier bei der Grenzregulierungskommission in Kamerun;
9. Kurt von Stegmann und Stein, Oberleutnant, aus Schlesien, als Offizier der Schutztruppe in Deutsch-Ostafrika;
10. Wilhelm Bock von Wülfigen, Leutnant, aus Hannover, desgl.;
11. Burghard Rabe von Pappenheim, Leutnant, aus Hessen-Nassau, desgl.;
12. Franz Reuter, Leutnant, aus Westfalen, desgl. in Kamerun;
13. Karl Lessel, Leutnant, aus Königreich Sachsen, desgl.;
14. Erich Schiller, Kolonialeleve, aus Westfalen, als Kolonialeleve bei dem Kaiserlichen Gouvernement von Deutsch-Ostafrika;
15. Fritz Weidner, Kolonialeleve, aus Hamburg, desgl.;
16. Josef Bauer, Kolonialeleve, aus Bayern, desgl.;
17. Albert Hager, Kolonialeleve, aus Königreich Sachsen, desgl.;

18. Gottfried Haun, Kolonialeleve, aus Hessen-Nassau, desgl.;
19. Oskar Karstedt, Dr. jur., Kolonialeleve, aus Berlin, desgl.;
20. Moritz Kurz, Kolonialeleve, aus Württemberg, desgl.;
21. Gustav Lauff, Kolonialeleve, aus Württemberg, desgl.;
22. Karl Orth, Kolonialeleve, aus Hessen-Nassau, desgl.;
23. Rudolf Häuser, Verkehrspraktikant, aus dem Elsaß, als Beamter bei dem Kaiserlichen Gouvernement von Deutsch-Ostafrika;
24. Justus Mathis, Verkehrspraktikant, aus Lothringen, desgl.;
25. Franz Hiller, Landmesser, aus Berlin, desgl.;
26. Ludwig Schoen, Polizeibureaudiatar, aus der Rheinprovinz, desgl.;
27. Georg Hesse, Finanzaspirant, aus dem Großherzogtum Hessen, desgl.;
28. Rudolf Regner, Bahnadjunkt, aus Bayern, desgl.;
29. Max Scharlau, Schichtmeister, aus Brandenburg, desgl.;
30. Max Spennemann, Forstbeamter, aus Berlin, als Forstbeamter bei dem Kaiserlichen Gouvernement von Deutsch-Ostafrika;
31. Felix Jahn, Forstbeamter, aus Ostpreußen, desgl.;
32. Bernhard Krumm, Lehrer, aus dem Rheinland, als Lehrer an einer Regierungsschule in Deutsch-Ostafrika;
33. Ernst Rottner, Postdirektor, aus Baden, als Vorsteher des Kaiserlichen Postamts in Konstantinopel;
34. Wilhelm Rothe, Postdirektor, aus Hannover, desgl. in Daressalam;
35. Paul Burthal, Telegraphenassistent, aus Königreich Sachsen, als Postbeamter in Deutsch-Ostafrika;
36. Kurt Menge, Postassistent, aus Pommern, desgl.;
37. Fritz Waßmuth, Postassistent, aus Hessen-Nassau, desgl.;
38. Georg Krueger, Missionar, aus Hannover, als Missionar in Südchina;
39. Ernst Eichhoff, Missionskandidat, aus Hessen-Nassau, desgl. in Deutsch-Südwestafrika;
40. Gustav Becker, Missionskandidat, aus der Rheinprovinz, desgl.;
41. Christian Kühhirt, Missionskandidat, aus Sachsen-Meiningen, desgl.

Von den vom Seminar herausgegebenen Publikationen ist im Dezember 1906 Band XX der »Lehrbücher des Seminars: Mischlich, Wörterbuch der Haussasprache« erschienen, während von dem »Archiv für das Studium deutscher Kolonialsprachen« Band V: Costantini, Lehrbuch der neupommerschen Sprache, und Band VI: Hendle, die Sprache der Wapogoro, in den nächsten Tagen zur Ausgabe gelangen werden.

Der Direktor,
Geheimer Ober-Regierungsrat
SACHAU.

Lun-Hêng.

Selected Essays of the Philosopher Wang Ch'ung.

Translated from the Chinese and annotated by ALFRED FORKE.

(Continued from Mitt. d. Sem. f. Orient. Sprachen 1906 I. Abt. p. 400,
referred to as I, p. ...)

CHAPTER XVII.

Spook Stories (*Chi-yao*).

Duke *Ling* of *Wei*¹ was proceeding to *Chin*. When he had arrived on the banks of the river *Pu*,² he heard at night-time a new tune played on the guitar, which pleased him so well, that he ordered somebody to ask his attendants about it. They all reported that they had heard nothing. Then he called for the music-master *Ch'uan*, and told him saying, "There was some one playing a new melody, I gave orders to ask my followers about it, but they all stated that they had not heard anything. It is, as if a ghost made the music for me. Pray, listen to it and write it down for me." The music-master *Ch'uan* acquiesced, sat quietly down, played the guitar, and wrote down the tune. On the following morning he reported that he had got it, but still required some practice. He therefore asked for one night more to practise. Duke *Ling* granted this request. *Ch'uan* practised one more night, and on the next morning he had mastered it. They then went on to *Chin*.

Duke *P'ing* of *Chin*³ feasted him on the *Shi Yi* terrace.⁴ When they were flushed with wine, Duke *Ling* rose and said, "I have a new tune, which I would like to have played for Your Highness to hear." The duke consented, and he called upon the music-master *Ch'uan* to sit down next to the music-master *K'uang*, to

¹ 533-499 B.C.

² On the border of the provinces *Chili* and *Shantung*.

³ 556-530 B.C.

⁴ 施夷 The *Shi-chi* chap. 24, p. 39 v. calls it the "*Shi-hui* terrace," 施惠, which was situated on the *Fên* river in *Shansi*.

take the lute, and strike it, but, ere *Chüan* had finished, *K'uang* grasped the instrument, and stopped him saying, "This is a song of a doomed State. You must not proceed." Duke *P'ing* inquired, "Where does it come from?"—The music-master *K'uang* replied, "It is a licentious melody composed by the music-master *Yen*, who made this voluptuous music for *Chou*. *Wu Wang* executed *Chou*, hanging his head on a white banner.¹ *Yen* fled to the east, and, when he had reached the river *Iu*, he drowned himself. Therefore to hear this tune one must be on the banks of the *Pu*. If formerly any one heard it, his State was wiped out. It must not be continued."—Duke *P'ing* said, "I am very partial to music. Let him go on." *Chüan* then finished his tune.

Duke *P'ing* said, "What do they call this air?"—The music-master replied, "It is what they call G major."² "Is not G major most plaintive?", asked the duke.—"It does not come up to C major," replied *K'uang*.—"Could I not hear C major?", inquired the duke.—The music-master rejoined, "You cannot. Of old, only princes possessed of virtue and justice were allowed to hear C major. Now the virtue of Your Highness is small. You could not stand the hearing of it."—The duke retorted, "I am very partial to music, and I would like to hear it." *K'uang* could not help taking up the lute and thrumming it. When he played the first part, two times eight black cranes came from the south, and alighted on the top of the exterior gate. When he played again, they formed themselves into rows, and, when he played the third part, they began crowing, stretching their necks and dancing, flapping their wings. The notes F and G were struck with the greatest precision, and their sound rose to heaven. Duke *P'ing* was enraptured, and all the guests were enchanted. The duke lifted the goblet, and rose to drink the health of the music-master *K'uang*. Then he sat down again, and asked, "Is there no more plaintive music than that in C major?"

K'uang replied, "It falls short of A major."—"Could I not hear it?", said the duke.—The music-master replied, "You cannot. Of yore, *Huang Ti* assembled the ghosts and spirits on the Western

¹ Cf. *Shi-chi* chap. 4, p. 11 and Chap. XXXVIII.

² I am not quite certain, whether G, C, and A major are a correct rendering of Chinese *ch'ing* (clear) *shang*, *chih* and *chio* 清商徵角. In the *Mémoires concernant les Chinois* Vol. VI, p. 115 these notes are identified with *sol*, *ut*, and *la*. At any rate *ch'ing* (clear) 清 and its correlate *cho* (obscure) 濁 would be appropriate terms to designate sharp and flat notes.—The parallel passage of the *Shi-chi* omits to specify the airs, as is done here.

Mount *T'ai*.¹ He rode in an ivory carriage, to which were yoked six black dragons. The *Pi-fang* bird² came along with it, and *Ch'ih Yu*³ was in front. The Spirit of the Wind came forward sweeping the ground, and the Spirit of Rain moistened the road. Tigers and wolves were in front, and ghosts and spirits in the rear, reptiles and snakes crawling on the ground, and white clouds covering the empyrean. A great assembly of ghosts and spirits! And then he began to play in A major.⁴ Your virtue, Sire, is small and would not suffice to hear it. If you did, I am afraid, it would be your ruin."

Duke *P'ing* rejoined, "I am an old man and very fond of music. I would like to hear it."—The music-master *K'uang* could not but play it. When he had struck the first notes, clouds rose from the north-west, and when he played again, a storm broke loose, followed by torrents of rain. The tents were rent to pieces, the plates and dishes smashed, and the tiles of the verandah hurled down. The guests fled in all directions, and Duke *P'ing* was so frightened, that he fell down under the porches. The *Chin* State was then visited with a drought. For three years the soil was scorched up. The duke's body began to suffer pain and to languish thereafter.⁵

What does that mean? Since the State of Duke *Ling* of *Wei* was not going to ruin, whereas Duke *P'ing* of *Chin* fell sick, and his State suffered from a drought, it was not spook. The music-master *K'uang* had said that the States of those who had heard this tune before, were destroyed. Now the two States had both heard it before.

How do we know that the new tune was not played by the music-master *Yen*?—When *Yen* had jumped into the *Pu*, his body decomposed in the water, and his vital essence dissolved in the mud. How could he still touch the lute? *Ch'ü Yuan* flung himself

¹ The sacred Mount *T'ai* is in the East, in *Shantung*, not in the West.

² Some say that it is the spirit of wood. It is described as a bird with one wing, always carrying fire in its mouth, and portending fire in the house where it appears. According to the *Shan-hai-king* it would be a bird like a crane, but with one leg, a green plumage adorned with red, and a white beak.

³ A legendary person said by some to have been a minister of *Huang Ti*. Cf. Chap. XXXV.

⁴ All the details about the assembly of ghosts are omitted in the *Shi-chi*.

⁵ The same story, illustrative of the magical force of music, is told in a parallel passage of the *Shi-chi*, chap. 24, on music, p. 39 seq. Since the text of the *Lun-h'ng* is fuller, I presume that *Wang Ch'ung* did not quote the *Shi-chi*, but had an older source, probably the same, from which the *Shi-chi* has copied.

into the river. He was as able a writer as *Yen* was a player of the guitar. If *Yen* could strike the lute again, then *Ch'ü Yuan* would have been able to write again. When *Yang Tse Yün* lamented *Ch'ü Yuan's* death, wherefore did he not show his gratitude? While alive, *Ch'ü Yuan* was a very active writer, but he could not thank *Yang Tse Yün*, because, when dead, he became mud and earth. His hand being rotten, he could not use it again to write. Since *Ch'ü Yuan* could not use his rotten hand to write, *Yen* could not thrum the guitar with his tainted thumb either.

When *Confucius* was buried opposite to the *Sse* river, the *Sse* flowed backwards. They say that it was the spirit of *Confucius* which caused the *Sse* to flow backwards. *Confucius* was very fond of teaching, just as *Yen* liked to play the lute. Provided that the music-master *Yen* could strike the lute on the banks of the *Pu*, why could not *Confucius* teach in the vicinity of the *Sse*?

Viscount *Chien* of *Chao*¹ was sick, and for five days did not know anybody. His high officers were alarmed, and then called *Pien Ch'io*.² He entered, inquired into the nature of the malady, and then went out again. *Tung An Yü*³ asked him, and *Pien Ch'io* replied, "His blood circulation is all right, but it is strange. Formerly Duke *Mu* of *Ch'in*⁴ has been in such a state. After seven days he awoke, and, when he had recovered consciousness, he spoke to *Kung Sun Chih* and *Tse Yü*⁵ saying, 'I have been in God's abode. I was very happy, and I stayed away so long, because I was lucky enough to acquire some knowledge. God told me that the *Chin* State would be in convulsions for five generations and have no repose, and that the next powerful prince would die, before he was old. Owing to the son of this monarch no distinction between men and women would be made in my country.' *Kung Sun Chih* wrote it all down, and kept the paper in a trunk. Then ensued the revolution under Duke *Hsien* of *Chin*,⁶ the domination of Duke *Wên*,⁷ the victory of Duke *Hsiang*⁸ over the army of *Ch'in*

¹ 516-457 B.C.

² *Pien Ch'io* is the honorary appellative of *Ch'in Yüeh Jen*, a celebrated physician who travelled from State to State.

³ A minister of Viscount *Chien*.

⁴ 658-620 B.C.

⁵ Officers of *Ch'in*.

⁶ 675-651 B.C.

⁷ 634-627 B.C.

⁸ 626-620 B.C.

at Yao¹, and his weakness towards his woman-folk on his march home.² The sickness of your prince is identical with this. Within three days it will cease, and then the patient will have something to say."

When two days and a half had elapsed, Viscount *Chien* became conscious again, and said to his high officers, "I have been with God, and was very happy. With the spirits I roamed about heaven, and enjoyed the highest bliss. The music and the dances there were different from the music of the three dynasties, and the sound went to heart. There was a brown bear preparing to seize me. God bade me shoot it; I hit the animal, and it died. Then a spotted bear attacked me; I hit it also, and it died. God was very much pleased, and presented me with two caskets of the same contents. I then beheld a lad by God's side. God entrusted to me a *Ti*³ dog and said, 'When your son has grown up, give it to him.' God told me further, 'The *Chin* State is going to be destroyed; after ten generations⁴ it will have disappeared. Some one of the family name of *Ying*⁵ will inflict a crushing defeat on the people of *Chou*⁶ west of *Fan-kuei*, but he will not keep the country all the same. Now I think of the merits of *Shun*, therefore I will marry his descendant *Mêng Yao* to your grandson of the tenth generation.'"⁷

Tung An Yü committed all these words to writing and kept the document. He informed Viscount *Chien* of what *Pien Ch'io* had

¹ A defile in *Honan*.

² On the battle of *Yao* which took place in 626 B.C. cf. *Tao-chuan* Duke *Hsi*, 33d year. The weakness of Duke *Hsiang* consisted in releasing his prisoners at the request of his mother, a princess of *Chin*, which was deeply resented by his officers. *Vid.* Chap. XL.

³ Northern barbarians. A *Ti* dog was probably a huge Mongolian dog, resembling a St. Bernard, much bigger than the common Chinese dog.

⁴ We ought to read "seven generations" as the *Shi-chi* does. The characters for seven and ten can be easily confounded. *Chien's* sickness took place in 500 B.C. under the reign of Duke *Ting* of *Chin*. From Duke *Ting* to the end of the *Chin* State, which in 375 broke up into the three marquises of *Wei*, *Chao*, and *Han*, there are only seven rulers, *Ting* included. Viscount *Chien* was a vassal of Duke *Ting* and ancestor of the later marquises and kings of *Chao*.

⁵ *Ying* was the family name of the viscounts of *Chao*.

⁶ This does not mean the people of the royal domain of *Chou*, but the people of *Wei* (*Honan*), whose princes were descended from a side branch of the royal house, their ancestor being *K'ang Shu*, a younger brother of the Emperor *Wu Wang*. After the extinction of *Chin*, the Marquis *Chéng* of *Chao* conquered seventy-three towns from *Wei*.

⁷ It should be "of the seventh generation," for King *Wu Ling*, who was married to *Mêng Yao*, was a descendant of Viscount *Chien* in the seventh degree.

said. *Chien Tse* then made *Pien Ch'io* a grant of forty thousand mou of land.

When, one day, Viscount *Chien* went out, a man stood in his way. Though warned off, he did not go. The retinue were going to arrest him, when the man on the road said, "I wish to have an audience with His Lordship." The attendants informed *Chien Tse*, who called the man crying, "How delightful! I saw you in my rambles."—"Send your attendants away," said the man on the road, "I would like to speak to you." When *Chien Tse* had dismissed his men, the man on the road continued, "Some time ago, when Your Lordship was sick, I was standing by God."—"That is true," said Viscount *Chien*, "What did I do, when you saw me?"—"God bade Your Lordship," replied the man on the road, "to shoot the brown and the spotted bears, which both were killed."—"What does that mean," asked *Chien Tse*.—"The *Chin* State," replied the man, "will be in extremities, and Your Lordship will take the lead. God ordered you to destroy the two ministers, for the brown and the spotted bears were their forefathers."—"What does it mean," inquired the Viscount, "that God gave me two caskets both having the same contents?"—"The man on the road said, 'Your Lordship's son will conquer two kingdoms in the *Ti* country, which will be named after him.'"—"I perceived a lad near God," said *Chien Tse*, and God entrusted to me a *Ti* dog saying, 'When your son has grown up, give it to him.' Would my son be pleased to have such a dog?"—"That lad, rejoined the man, "is your son, and the *Ti* dog is the ancestor of *Tai*. Your Lordship's son will get possession of *Tai*. Among your descendants there will be a change of government, they will wear Mongolian dress, and two States will be added to that of the *Ti*."

Chien Tse asked the man's name and proposed to employ him in an official capacity, but the man on the road declined saying, "I am but a rustic and have delivered God's message." Then he disappeared.²

What does this mean? It was all spook, they say. The explanation of the things seen in God's presence, as given by the man on the road was the correct interpretation, and the man on the road himself an apparition.

¹ *Tai* and *Chih*.

² So far the story has been quoted from the *Shi-chi*, chap. 43, p. 7 seq.

Later on, the two ministers of *Chin*, *Fan Wen Tse* and *Ch'ung Hsiang Chao Tse* mutinied. Viscount *Chien* attacked and routed them, and both fled to *Ch'i*.

At that time *Chien Tse* had his sons examined physiognomically by *Ku Pu Tse Ch'ing*.¹ None of them had any auspicious signs, but, when the physiognomist arrived at *Wu Hsiu*, his son by his *Ti* wife, he declared him to be noble. *Chien Tse* conversed with him, and discovered that he was very intelligent. *Chien Tse* then called all his sons and said to them, "I have hidden a precious charm on Mount *Ch'ang*.² He who first finds it, will be rewarded." All the sons ascended the mountain, but did not find anything. When *Wu Hsiu* returned, he said that he had found the charm. Viscount *Chien* asked, how. "On Mount *Ch'ang*," replied *Wu Hsiu*, "one is near *Tai*,³ which might be acquired."—*Chien Tse* thought him to be very clever, therefore he deposed the heir-apparent, and put *Wu Hsiu* in his place. When *Chien Tse* died, *Wu Hsiu* became his successor under the name of Viscount *Hsiang*.⁴

After Viscount *Hsiang* had come to power, he instigated somebody to assassinate the king of *Tai*, and annexed his territory, and likewise he seized the territory of the *Chih* family.⁵ Later on, he married a *Jung* from *K'ung-t'ung*.⁶ Ten generations after *Chien Tse* came King *Wu Ling*.⁷ *Wu Ching*⁸ introduced to him his mother of the name of *Ying* and his daughter *Meng Yao*.⁹ Subsequently King *Wu Ling* seized *Chung shan*¹¹ and annexed the *Hu* territory.¹² In his nineteenth year King *Wu Ling* assumed the *Hu* dress, and his subjects adopted the *Hu* customs. Everything happened as predicted,

¹ Comp. p. 88.

² Another name for Mount *Hêng* in *Ta-tung-fu* in North Shansi.

³ A *Ti* State occupying the confines of North Shansi and Mongolia.

⁴ Cf. *Shi-chi*, chap. 43, p. 11v.

⁵ An earldom in the south of the *Chin* State.

⁶ Name of a mountain in *Kansu* and of an aboriginal tribe (*Jung*) settled there.

⁷ It must be "seven generations."

⁸ *Wu Ling*'s reign lasted from 325-299 B.C.

⁹ In the *Shi-chi*, chap. 43, p. 19. *Wu Ching* is called *Wu Kuang*. He was a descendant of *Shun*.

¹⁰ The passage seems to be corrupt. The *Shi-chi* says "Wu Kuang through his wife introduced (to the king) his beautiful daughter *Ying Meng Yao*." First a palace girl, *Meng Yao*, some years later, was raised to the rank of a queen. See on this passage *Chavannes, Mém. Hist.* Vol. V, p. 68 Note 7.

¹¹ Originally a part of *Chin*, in the modern *Ting-chow* of Chili province.

¹² These *Hu* tribes were settled in the northern provinces:—*Chih*, *Shansi*, *Shensi*, and *Kansu*.

and nothing was wrong. The supernatural lucky signs manifested by portents all proved true; so they say.

All these things are not true. The lucky and unlucky omens happening one after the other were like manifestations of Heaven, but how do we know that, as a matter of fact, Heaven did not send any message? Because the man on the road was by God's side, for only spirits of the highest degree can keep near the Ruler of Heaven. Those who forward God's commands are the heavenly envoys. The envoys of human princes are provided with horses and carriages, and it would not be dignified for an envoy of the Ruler of Heaven to stand alone on the road. Of heavenly officials there are one hundred and twenty,¹ who do not differ from those of the kings of the earth. The kings of the earth have plenty of officials and attendants, who have received their power after the model of the heavenly officials. Since the officials of Heaven and Earth are alike, their envoys must resemble each other also, and, there being such a similarity, it is impossible that one man should have been so dissimilar.

How do we know that God, whom *Chien Tse* saw, was not the real God? We know it from the interpretation of dreams. Towers, belvederes, hills, and mountains are images for an official post. When a man dreams of ascending a tower or a belvedere, or of mounting a hill or a mountain, he will get an office. In reality a tower, a belvedere, a hill, or a mountain are not an official post. Hence we know that God, whom Viscount *Chien* saw in his dream, was not the Ruler of Heaven. When an official dreams of a prince, this prince does not appear at all, nor does he give presents to the official. Therefore the interpretation of dreams teaches us that God who gave *Chien Tse* two caskets and a *Ti* dog, was not the Supreme Ruler. Since it was not the Ruler of Heaven, the heaven over which *Chien Tse* roamed with the other ghosts, as he says, was not heaven.

Shu Sun Mu Tse of *Lu*² dreamed that heaven fell down upon him.³ If this had really been the case, heaven would have dropped upon the earth, and approaching the earth, it would not have reached *Shu Sun Mu Tse* owing to the resistance offered by towers and terraces. Had it reached him, then towers and terraces ought to have been demolished first. Towers and terraces were not de-

¹ The stars, considered as the officials of God, the Ruler of Heaven, and as divinities.

² A nobleman of the *Lu* State of the 6th cent. B.C.

³ This dream is narrated in the *Tso-chuan*, Duke *Ch'ao* 4th year (537 B.C.).

molished, therefore heaven did not descend upon the earth. Since it did not descend upon the earth, it could not reach him, and, since it did not reach him, that which fell down upon him was not heaven, but an effigy of heaven. As the heaven which fell down upon *Shu Sun Mu Tse* in his dream was not the real heaven, so the heaven through which *Chien Tse* had been roving was not heaven.

Some one might object that we also have direct dreams, inasmuch as we dream of so-and-so, and on the next day see him or, as we dream of a gentleman, whom we see on the following day. I admit that we can have direct dreams, but these direct dreams are semblances, and only these semblances are direct, which will become evident from the following fact. Having a direct dream, we dream of so-and-so, or of any gentleman, and, on the following day, see Mr. So-and-so, or the gentleman in question. That is direct. But, when we ask so-and-so or that gentleman, they will reply that they have not appeared to us in our dreams. Since they did not appear, the persons we saw in our dreams were merely their likenesses. Since so-and-so and the said gentleman were likenesses, we know that God, as perceived by *Chien Tse*, was solely a semblance of God.

The oneirocritics say that, when a man dreams, his soul goes out. Accordingly, when he sees God in a dream, the soul ascends to heaven. Ascending to heaven is like going up a mountain. When we dream of ascending a mountain, our feet climb up the mountain, and our hand uses a stick; then we rise. To mount up to heaven there are no steps, how should we rise then? The distance from heaven to us amounts to upwards of ten thousand *li*. A man on a journey uses to travel one hundred *li* daily. As long as the soul is united to the body, it cannot move very rapidly, how much less, when it walks alone! Had the soul moved with the same speed as the body, *Chien Tse* would have required several years for his ascension to heaven and his return. Now, he awoke after seven days, and became conscious again. How could the time be so short?

The soul is the vital fluid; the movement of the vital fluid is like that of clouds and fog, and cannot be very quick. Even if the soul moved like a flying bird, it would not be very rapid. Sometimes people dream that they are flying; the flying is done by the soul, but it could not be quicker than the flight of a bird. That fluid of heaven and earth which possesses the greatest speed is the storm, yet a storm does not blow a whole day. Provided that the soul were flying like the storm, its speed would not last longer than one day, and it would be unable to reach heaven.

When a man dreams that he ascends to heaven, it is during the short span, while he lies down. At his awakening, he is perhaps still in heaven, and not yet descended, as a person, dreaming of having arrived at Loyang, still finds himself in Loyang, when roused. How can the flight of the soul be deemed quick? Rapidity is not in its nature, consequently the ascension to heaven was not real. Not being real, it must have been a supernatural omen. The man on the road, perceived by Viscount *Chien* in his sickness by God's side and subsequently met on the road, speaking like a man, was the same with the one whom he had seen near God. Therefore the explanation that a dream during the sleep is a state of obscurity, which can be interpreted, when the sleeper awakes to light again, is quite correct.

When Viscount *Hsiang* of *Chao* had been appointed,¹ the Earl of *Chih* became more and more arrogant. He asked land of *Han* and *Wei*,² which *Han* and *Wei* gave him. Then he made the same demand to *Chao*, but *Chao* refused. This roused his anger to such a degree, that with troops of *Han* and *Wei* he assaulted *Hsiang Tse* of *Chao*. Viscount *Hsiang* alarmed fled to *Chin-yang*,³ and sought shelter there. *Yuan Kuo* followed him. When he had arrived at the post-town of *T'o-p'ing*,⁴ he beheld three men, who from the belt upwards were visible, but invisible from the belt downwards. They handed two joints of bamboo, still unopened, to *Yuan Kuo* saying, "Forward this for us to *Wu Hsü* of *Chao*."⁵ Upon this he told *Hsiang Tse*. *Hsiang Tse* first having fasted three days, personally cut open the bamboo, which contained a red letter reading as follows:—" *Wu Hsü* of *Chao*! We are the *Huo-l'ai* Mountain,⁶ the Marquis of *Yang*, and the Son of Heaven.⁷ On the *ping-hsü* day of the third moon, we will cause you to destroy *Chih*, and, provided that you sacrifice to us in a hundred cities, we will also give the

¹ In 456 B.C. (cf. above p. 7).

² I. e. the viscounts of *Han* and *Wei*, who together with those of *Chao* had usurped the power in *Chin*.

³ Near *T'ai-yuan-fu* in *Shansi*.

⁴ The *Shi-chi* calls this place *Wang-tse*, which was situated in *Chiang-chou* (*Shansi*).

⁵ The personal name of Viscount *Hsiang* (cf. p. 7).

⁶ A mountain in *Yang-an-hsien* (*Shansi*) *Ho-tung* circuit.

⁷ The reading of the *Shi-chi*:—" Marquis of *Shan-yang* (name of city) and Envoy of Heaven" seems preferable.

territory of the *Lin Hu*¹ to you."—*Hsiang Tse* made obeisance again, and accepted the commands of the spirits.

What does that mean? This was an augury of *Hsiang Tse's* future victory. The three States were beleaguering *Chin-yang* for over a year. They diverted the *Fên*² and flooded the town, so that only three blocks³ of the city wall were not submerged. Viscount *Hsiang* frightened sent his minister *Chang Mêng T'an* to open secret negotiations with *Han* and *Wei*. They made an agreement with him, and on the *ping-hsü* day of the third month they completely annihilated *Chih*, and divided his country among them.⁴—Therefore the fluid of the supernatural portent was shaped like a man, and called itself the spirit of the *Huo-t'ai* Mountain, as the apparitions in the *Hsia* palace had the form of dragons, and called themselves Princes of *Pao*.⁵ *Chien Tse's* omen had human shape, and pretended to be an envoy of God.

How do we know that it was not the spirit of the *Huo-t'ai* Mountain? Because a high mountain is a formation of the earth just as bones and joints are of the human body. How can bones and joints be spiritual? If the high mountain had a spirit, it should be shaped like a high mountain. What people call ghosts is the essence of the departed, in appearance they are formed like living men. Now the high mountain was broad and long, and not at all like a man, but its spirit did not differ from a man. Such being the case, the ghost resembled a man, and since it was like a man, it must have been the fluid of a supernatural portent.

In the 36th year of the reign of *Ch'in Shih Huang Ti*⁶ Mars offuscated the constellation of the Heart, and a star fell down. When it reached the earth, it became a stone, on which were engraved the following words:—"Ch'in Shih Huang Ti will die, and his land will be divided."

¹ A subdivision of the *Hu* tribes, probably Mongols.

² A tributary of the *Huang-ho*.

³ One "pan" 板, block is said to measure 8 feet. The *Shi-chi*, chap. 43, p. 13, writes: 版.

⁴ So far the narration has been culled with some omissions and alterations from the *Shi-chi*, chap. 43, p. 12 v. seq.

⁵ When the *Hsia* dynasty had begun to decline, two diving dragons made their appearance in the imperial palace, and said that they were two princes of *Pao*. Cf. *Shi-chi*, chap. 4, p. 25 (*Chavannes, Mémoires*. Vol. I, p. 281) which quotes the *Kuo-yü*.

⁶ 211 B.C.

When *Ch'in Shih Huang Ti* heard of it, he ordered a censor to interrogate the people one by one, but nobody would confess. Whereupon the emperor had all the people living near the stone arrested and put to death. The weird stone he then caused to be destroyed by fire.

When his ambassador, coming from *Tung-kuan*,¹ had passed *Hua-yin*² at night-time, and come into the open country, a man with a jade badge in his hands happened to block his passage. "Transmit this to the prince of the *Hao Lake*³ for me," said the man, and went on saying, "This year the dragon ancestor will die."

The ambassador was just going to ask him for particulars, when the man disappeared, leaving his badge. This the ambassador took, and apprized the emperor of everything. *Ch'in Shih Huang Ti* kept silent for a long while, then he exclaimed, "The spirit of the mountain knows only the affairs of one year. The dragon ancestor, of whom he speaks, must be a forefather, however." He then gave orders to the imperial household to examine the badge. They ascertained that it was a badge which had been thrown into the *Yangtse*, while it was crossed in the 28th year of the emperor's reign.⁴ The next year, the 37th of his reign, he had a dream that he was fighting with the spirit of the ocean, which was shaped like a man.⁵

What does this mean? All these were auguries of *Ch'in Shih Huang Ti's* impending death. Having dreamt that he was trying conclusions with the spirit of the ocean, he entered into the sea in high dudgeon, waiting for the spirit, and shot at a huge fish. From *Lang-yeh*⁶ to the *Lao* and *Ch'êng* Mountains⁷ he did not perceive any, but having arrived at the *Chefoo* Mountain,⁸ he again came

¹ A place at the bend of the Yellow River in *Shensi*.

² A town half-way between *Tung-kuan* and *Hsi-an-fu*.

³ The *Hao Lake* was near *Hsi-an-fu*, the capital of *Ch'in Shih Huang Ti*, who is meant by the prince of the lake.

⁴ 219 B.C.

⁵ The foregoing are extracts from the *Shi-chi*, chap. 6, p. 24 v. seq.

⁶ On the south coast of *Shantung*.

⁷ 勞成山. The *Shi-chi* writes *Yung-ch'êng* 榮成山 (*loc. cit.* p. 28). The *Lao shan* and the *Ch'êng shan* are two high mountain ranges in *Chi-mo* (*Kiao-chow*) reaching to the sea. The *Tu-shih fang yü chi yao*, chap. 36 rejects the reading *Yung-ch'êng*. The mountains must have been on the sea-shore, north of *Lang-yeh* and south of *Chefoo*, for this was the way taken by the emperor, as results from *Lun-hêng* Bk. IV, 9 (*Shu-hsü*) and Bk. XXVI, 1 (*Shih-chih*).

⁸ The *Chefoo* Promontory, forming the harbour of the treaty-port *Chefoo*.

in view of enormous fishes, of which he killed one by a shot with his arrow.¹ Hence he proceeded along the sea-shore as far as *P'ing-yuan*² ford, where he was taken ill. When he had reached *Sha-ch'in*,³ he collapsed and breathed his last.

At the time of the falling star, Mars provoked the unlucky augury, therefore the people dwelling near the stone cut characters into it, as though they had done so purposely. The inscription was to the effect that *Ch'in Shih Wang Ti* was going to die or to be killed. The queer sayings of children, of which we hear sometimes, are likewise not of their own invention, but they have been inspired by some force. All such supernatural apparitions are either ghosts shaped like men, or men behaving like ghosts.⁴ The principle is the same in both cases.

Ch'ung Erh, prince of *Chin*,⁵ having lost his country, had nothing to eat on his journey.⁶ He asked some labourers on the field for food, but they gave him a clod of earth.⁷ The prince became angry, but *Chin Fan* said to him, "This is very auspicious. Heaven grants you earth and land."⁸ Subsequently the prince reconquered his country, and was re-instated upon his soil, as *Chin Fan*⁹ had predicted.

T'ien Tan of *Ch'i*,¹⁰ defending the city of *Chi-mo*,¹¹ wished to deceive the army of *Yen*, therefore he said that the Spirit of Heaven had come down to help him. A man stepped forward and declared that he could act as the Spirit. *T'ien Tan* then went and still made obeisance before him. And, in fact, the rumour that a spirit had come down, spread among the soldiers of *Yen*. They believed in the spirit, and, when still further they had viewed the oxen shining in five colours, they became so alarmed by this belief, that the army

¹ According to the *Shi-chi* the emperor shot those big fishes with a repeating cross-bow (*lien-nu*) 連弩, (on which cf. my article on the Chinese Cross-bow in *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie* 1896, p. 272).

² In the *Chi-nan-fu* prefecture, *Shantung*.

³ In *Shun-t'fu* (*Chih*).

⁴ As though under a spell or a charm, which is the supernatural.

⁵ Later Duke *Wên* of *Chin*, 634-627 B.C.

⁶ Banished from *Chin*, he lived for many years in other States.

⁷ This happened in *Wei*, whose prince had treated him discourteously.

⁸ Cf. *Tso-chuan*, Duke *Hsi* 23d year, where the incident is told, though with other words.

⁹ Called *Tse Fan* in the *Tso-chuan*.

¹⁰ An official of *Ch'i*, who delivered his country from the invading army of *Yen*, in the 3rd cent. B.C.

¹¹ City in *Shantung*, near *Kiao-chou*.

was discomfited, and the soldiers routed.¹ *T'ien Tan* gained the victory, and could recover the lost territory. In these apparitions there were men resembling ghosts.

When the ambassador passed *Hua-jin*, an individual, with a jade badge in his hands, blocked his passage, and went away, leaving him the badge. This was a ghost in human shape. The jade badge had been thrown into the *Yangtse* for the purpose of praying for happiness. Now, the badge was returned, which showed that the offer was not accepted, and that happiness could not be obtained.

The badge was like that which formerly had been submerged, but it was not really the same for the following reason. When a ghost appears in human shape, it is not a genuine man. If people, after having seen a ghost looking like a living man, thoroughly question other living men, they will find out that none of them have come to see them. Consequently a supernatural force has appeared to them in human form. Since this force has merely taken human shape, the things carried by the apparition cannot be real things either.

By the dragon ancestor, which was to die, *Ch'in Shih Huang Ti* was designated. Ancestors are the root of mankind, and a dragon is an image of a sovereign. If there be a resemblance between man and other creatures, a disaster concerning one part likewise affects the other.²

In the year of *Ch'in Shih Huang Ti*'s death the Emperor *Han Kao Tsu* was a village-elder in *Sse-shang*.³ As such he had to escort convicts to the *Li*⁴ Mountain, but most of them escaped on the road. *Kao Tsu* then allowed those he had still in his power to run away, which they did never to return. *Kao Tsu*, who was under the influence of liquor, was continuing his journey through

¹ *T'ien Tan* used a similar stratagem as Hannibal. During the night he fantastically dressed 1000 oxen, tied sharp blades to the horns and greased rushes to their tails, and lighting these rushes let them loose against the enemy, who were taken by surprise and completely beaten by the men of *Yen* following in the rear. Vid. the biography of *T'ien Tan* in the *Shi-chi*, chap. 82, p. 3.

² Therefore the death of the dragon implies the end of the emperor.

³ 泗上. The *Shi-chi* chap. 8, p. 2v. writes *Sse-shui* 泗水, which was a district in the present *Yen-chou-fu* (Shantung).

⁴ A mountain near *Ch'in Shih Huang Ti*'s mausoleum in *Shansi*, which was built by convicts.

a marsh at night, and had ordered a man to keep in front. This man came back and reported that there was a big snake in front, obstructing the way, and besought him to go back.

"What does a valiant warrior fear?," asked *Kao Tsu* inebriated, and he went forward, drew his sword, and with one stroke cut the snake in two. The path was free then. After he had proceeded still several miles, his intoxication caused him to fall asleep.

When *Kao Tsu's* companions arrived at the place, where the snake was lying, they found there an old woman crying over it in the silence of night. They asked her, wherefore she cried. "A man has killed my son," replied the old woman.—"How was your son killed?," asked the men.—"My son," said the woman, "the son of the White Emperor, was transformed into a snake to keep watch on the path. Now the son of the Red Emperor has slain him, therefore I cry."—The men thought that the old woman was telling spook stories, and were going to give her a flogging, when the old woman suddenly disappeared.¹

What does this signify? It was a felicitous omen of *Kao Tsu's* rising to power. The old woman suddenly vanished. Since she became invisible, she cannot have been a human being, and not being human, she must have been a spectre. Since the old dame was not human, it is plain that the slain serpent was not a snake. The old woman spoke of it as the son of the White Emperor, but why did he become a snake, and block the road at night? She asserted that the serpent was the son of the White Emperor and *Kao Tsu* that of the Red Emperor. Thus the son of the White Emperor would have become a snake, and the son of the Red Emperor, a man, whereas the Five Planetary Emperors² are all heavenly spirits. In one case the son would have grown a serpent, in the other, a man. Men and snakes are different creatures, whereas the Emperors all belong to the same class of beings. The human state of those sons would not be conformable to the laws of heaven.

And further, if the snake was the son of the White Emperor, was the old woman the White Empress perhaps? An empress must have her suite in front and behind, and an imperial prince, a large

¹ The story is quoted from the *Shi-chi*, chap. 8, p. 5. It is meant as a prophecy of the overthrow of the *Ch'in* dynasty by that of *Han*. The *Ch'in* used metal, to which the white colour corresponded, as the symbol of their power, whereas the *Han* relied on fire, which has a red colour. According to Chinese symbolism fire overcomes metal, ergo the *Ch'in* were doomed to be overpowered by the *Han*.

² The Five Planets which from ancient times were worshipped as deities. The Red Emperor is Mars, the White Emperor Venus.

retinue of officials. Now, the snake died on the pathway, and an old woman cried on the road! This makes it evident that her statement about the son of the White Emperor was not true. Not being a real prince, it was a semblance, and being a semblance, it was an apparition. Consequently, everything seen was not genuine, and not being genuine, it was a fluid. The serpent slain by *Kao Tzu* was not a serpent.

When Duke *Li* of *Ch'êng*¹ was on the point of entering into his dukedom,² a snake in the city was fighting with one outside the city,³ but they were not genuine snakes. It was a supernatural force marking Duke *Li*'s entrance into *Ch'êng* under the form of contending snakes. The fighting serpents of the *Ch'êng* State were not snakes, hence we infer that the two dragons in the *Hsia* palace⁴ were merely images of dragons likewise. Such being the case, we are convinced that the dragons, which were fighting during *Tse Ch'an* of *Ch'êng*'s time,⁵ have not been dragons.

The ways of Heaven are hard to understand. There are apparitions, when things are all right, and there are also some, when things go wrong.

Chang Liang, Marquis of *Liu*, dealt a blow at *Ch'in Shih Huang Ti* with a club, but by mistake hit one of the chariots of his retinue.⁶ *Ch'in Shih Huang Ti*, infuriated, gave orders to search for *Chang Liang* everywhere, but he changed his name and concealed himself in *Hsia-pei*,⁷ where he had always leisure to stroll about at pleasure. Up the river *Sse*,⁸ there was an old man in coarse clothes, who came to *Chang Liang*'s place. He had just lost one shoe down the river, therefore he said to *Chang Liang*, "Go down, and fetch me my shoe, my boy."—*Chang Liang* grew angry, and was going to give him a

¹ 699-694 B.C.

² Duke *Li* had been forced to quit his country.

³ Cf. *Tao-chuan*, Duke *Chuang* 14th year. The snake inside the city was killed.

⁴ *Vid.* above p. 11.

⁵ The *Tao-chuan*, Duke *CKao* 19th year (522 B.C.) relates:—"There were great floods in *Ch'êng*; and some dragons fought in the pool of *Wei*, outside the *Shi* gate. The people asked leave to sacrifice to them; but *Tse Ch'an* refused it, saying, 'If we are fighting, the dragons do not look at us; when dragons are fighting, why should we look at them?'" (*Legge* Vol. V, P. II, p. 675).

⁶ *Chang Liang* had engaged a bravo to deal the blow with an iron club or mallet weighing 120 pounds.

⁷ In the modern *P'ei-chou* of *Kiangsu* province.

⁸ Instead of *Sse* 泗 the *Shi-ch'i* writes:—"i" 圮, the "bridge."

beating, but noticing, how strong the old man looked, he repressed his feelings, and went down to fetch the shoe, which he offered him on his knees. The old man slipped it on his foot, and went away laughing. *Chang Liang* felt greatly excited.

When the old man had gone to about a Li's distance, he returned. "You can be taught, my boy," he said, "Five days hence, at sunrise, meet me here." *Chang Liang* bewildered, knelt down and assented. After five days, at sunrise *Chang Liang* went, but the old gentleman had already arrived before him. "Why must you come later, when you have an appointment with an old man?" asked he angrily. "Five days after my departure, very early, we will meet again."—After five days *Chang Liang* went again at cockcrow, but again the old man had arrived before, and repeated his angry question, wherefore he had arrived later. "Five days after I have left," said he, "come again very early."—On the fifth day *Chang Liang* went before midnight, and after a short while the old gentleman arrived. "So you are right," said he, very pleased.

He then produced a pamphlet, which he gave him saying, "Read it, and you will become preceptor to an emperor. After thirteen years you will see me. A yellow stone at the foot of Mount *Ku-ch'êng* in *Ch'i-peï*¹ that is I." Whereupon he went away, saying nothing further, and was not seen again. At dawn *Chang Liang* looked at the book. It was "*T'ai Kung's*² Strategy." *Chang Liang* amazed, studied it very thoroughly.³

What was this? An augury of *Kao Tsu's* elevation by *Chang Liang's* assistance. *Chang Liang* lived ten years at *Hsia-peï* as a knight and a hero. When *Ch'ên Shé*⁴ and his confederates rose in revolt, and the Governor of *P'ei*⁵ visited *Hsia-peï*, *Chang Liang* joined them. Subsequently, he was made a general and ennobled with the title Marquis of *Liu*. Thirteen years later, when with *Kao Tsu* he crossed the *Ch'i-peï* territory, he found a yellow stone at the foot of Mount *Ku-ch'êng*. He took it, stored it away, and worshipped it, and, when he died, it was buried with him.

¹ In *Tung-o* district (*Shantung*).

² The helpmate of *Wên Wang*, who had been invested with the marquise of *Ch'i* in *Shantung* (cf. I, p. 352).

³ The story is quoted from *Chang Liang's* Biography in the *Shi-chi*, chap. 55, p. 1 v., but somewhat abridged.

⁴ A simple soldier who in 209 a.c. brought about an insurrection against *Erh Shih Huang Ti*, and assumed the title of a king of *Ch'u*.

⁵ *Liu Pang* = *Kao Tsu*, at that time still governor of *P'ei* in *Kiangsu*.

This yellow stone was a supernatural transformation conveying an omen. The metamorphoses of heaven and earth are most ingenious, for is it not wonderful to make an old man take the form of a yellow stone, and a yellow stone the form of an old man?

Some one might ask, whether the yellow stone was really an old man, and the old man really a yellow stone. A yellow stone cannot become an old man, nor an old man a yellow stone. The appearance of a supernatural portent made it look so.

During the time of Duke P'ing of Chin¹ a stone spoke in Wei-yü.² The duke asked the music-master K'uang, why the stone had spoken. "A stone cannot speak," was the reply. "Perhaps it was possessed by a spirit, otherwise the people have heard wrong."³

A stone cannot utter human speech, and so it cannot take human shape. The speaking of the stone is not different from the falling down of the stone in Tung-chün⁴ in K'iu Shih Huang Ti's time, which was engraved by the people.⁵ Engraving gives an inscription, and talking, speech. Script and speech fall under the same law. The people engraved the inscription, and a force made the speech. The nature of the people and the force is the same. A stone cannot engrave itself, nor can it talk, and not being able to talk, it cannot become a man either. "T'ai Kung's Strategy" was formed by the force. How do we know that it was not real? Because the old man was not a man, whence we infer that the book was not T'ai Kung's Strategy either. Since the force could take the likeness of a living man, it could liken itself to T'ai Kung's Strategy too.

The question may be raised, how a force could write characters, having neither knife nor pencil.—When K'ung Tse, wife to Duke Hui of Lu, was born, she had on her palm the words:—"Future princess of Lu." T'ang Shu Yü of Chin bore on his hand the character Yü, and K'eng Chi Yo of Lu the character Yo.⁶ These three inscriptions have been written by a spontaneous nature, and thus the force had composed the old man's book of itself. The spontaneous nature and the self-producing force must be classed together with the self-speaking queer sayings of children. When children utter such strange things, they do not know, where they got them

¹ 556-531 B.C.

² A city in modern T'ai-yuan-fu (Shansi).

³ Tao-chuan, Duke K'ao 8th year (Legge Vol. V, Pt. II, p. 622).

⁴ Circuit comprising the northern part of Honan, north of K'ai-feng-fu.

⁵ See above p. 11.

⁶ Cf. I, p. 275.

from, their mouths speak of themselves. The self-speaking mouths and the self-produced writing are the active agents so to say. This argument may serve as a cue for the better understanding of other events.

T'ai Kung angling caught a big fish, and, when he cut it open, there was a letter in it reading, "*Lü Shang*¹ will be invested with *Ch'i*." At *Wu Wang's* time, one caught a white fish, marked under its throat with the words, "Give it to *Fa*,"² There was truth in all this. In fine, the "Plan of the Yellow River" and the "Scroll of the *Lo*"³ indicated the rise and fall, the progress and the decline, and the opportunities of emperors and kings. There certainly have been such writings. They were apparitions caused by a supernatural force and lucky or unlucky omens.

¹ The surname of *T'ai Kung*, *Wên Wang's* associate, who later on became prince of *Ch'i*.

² The personal name of *Wu Wang*.

³ Cf. p. 76.

CHAPTER XVIII.

All about Ghosts (*T'ing-kuei*).

The ghosts that are in the world are not the vital spirits of the dead, they are evoked by intense thinking and meditating. Where do they originate?—With sick people. When people are sick, they are inclined to melancholy and easily frightened. In this state of mind they see ghosts appear. People who are not sick, are not apprehensive. Thus, when sick people lying on their pillows are haunted with fears, ghosts appear. Their fears set them pondering, and when they do so, their eyes have visions. How can we prove this?

*Po Lo*¹ was learning to distinguish horses; everything he saw, when sight-seeing, took the form of horses. A cook in *Sung* was learning to dissect an ox. For three years he did not perceive a living ox, those he saw were all dead ones.² These two men strained their mental powers to the utmost. By dint of thinking and pondering they came to have strange visions. Sick men seeing ghosts are like *Po Lo* seeing horses or the cook seeing oxen. What *Po Lo* and the cook saw, were not real horses or oxen. Hence we know that the visions of the sick are not real ghosts either.

When sick people have a severe attack, and feel much pain in their bodies, they believe that ghosts with bamboos and sticks beat them, and have the impression that ghosts with hammers, locks, and cords are standing by their side, watching. These are empty visions caused by pain and fear. When they first feel ill, they become alarmed, and see ghosts coming. When their disease grows more violent, that they fear to die, they see the ghosts incensed, and, when they feel pain, they have the idea that the ghosts are beating them. It is nothing but the effect of too much pondering, but there is no reality.

When the vital fluid³ is thinking or meditating, it flows into the eyes, the mouth, or the ears. When it flows into the eyes, the

¹ A somewhat legendary character, mentioned by *Chuang Tse* chap. 9, p. 1.

² For more details on this famous cook or butcher see *Chuang Tse* chap. 3, p. 1.

³ We might translate mental fluid, for here the mental functions of the vital fluid are referred to, which is the bearer of life as well as the originator of mind, *animus* and *anima*.

eyes see shapes, when it flows into the ears, the ears hear sounds, and, when it flows into the mouth, the mouth speaks something. At day-time ghosts appear, at night, during sleep, they are heard in dreams. If a person sleeping quite alone in a lonely house is nervous, he will see ghosts in his dreams, and, if anybody puts his hands on him, he will scream. What we see, while awake, or hear, while asleep, is all the work of our spirit, of fears and thoughts, which amounts to the same.

There is an opinion that, when people see ghosts, their vision and their sleep are disturbed. If during the day their vigour is worn out, and their vital force exhausted, they desire to sleep at night. While they are asleep, their vision is distorted, hence their spirit perceives the images of men and things. When a person is sick, his vigour is worn out, and his vital force exhausted likewise. Although his eyes may not be asleep, their seeing power is still more disturbed than if they were. Consequently they also behold the shapes of men and things.

The sick see things, as if they were asleep. If they were not like dreaming, they ought to know, when they see something, whether they are awake, or dreaming. Since they are unable to distinguish, whether, what they see, are ghosts or men, it is evident that their vital force is exhausted, and their vigour worn out. The following will corroborate this.

Madmen see ghosts. They are mentally deranged, speak to themselves, and keep away from sane people, all owing to the severe form of their disease, and the disturbance of their vital force. When people are sick, and about to die, they are very much like madmen. All the three states:—sleep, sickness, and insanity are accompanied by a decay of the vital force and a disturbance of vision. Hence all those people have visions of men and things.

Others say that ghosts are apparitions of the fluid of sickness. This fluid being stirred up strikes against other people, and by doing so becomes a ghost. It imitates the human shape, and becomes visible. Thus, when the fluid of very sick persons is in a state of excitement, it appears in human form, and the sick see it in this form. In case they fall sick in mountains and forests, the ghosts they see will be the essence of those mountains and forests, and,

if their sickness breaks out in *Yueh*, they will behold people of that country sitting by their side. Accordingly, ghosts like that of *Kuan Fu* and *Tou Ying*¹ were apparitions of that particular time.

The fluid of this world is purest in heaven. The heavenly signs² present certain forms³ above, and their fluid descends, and produces things. When the fluid is harmonious in itself, it produces and develops things, when it is not, it does injury. First it takes a form in heaven, then it descends, and becomes corporeal on earth. Hence, when ghosts appear, they are made of this stellar fluid. The bodies of the stars form men, beasts, and birds. Consequently sick people see the shapes of men, beasts, and birds.

Some maintain that ghosts are the essence of old creatures. When creatures grow old, their essence forms a human being, but there are also those, which by their nature can be transformed, before they are old, and then take a human shape. If the fluid a man is endowed with, is the same as the essence of another creature,⁴ there will be some relation between him and this creature, and, when it becomes sick, and its vital fluid begins to decline, it falls in with that person as a ghost. How can we prove that?

Those creatures which people usually have to do with, appear to them as ghosts, for what difference is there between the ghosts seen by sick people and those sick creatures? If people see ghosts resembling a dead man in his grave, who is coming to meet and call them, it is one of the domestic animals in their houses. If they see other ghosts, unknown to them previously, those ghosts are caused by other people's animals *e. g.* those in the open fields.

According to another opinion ghosts originally live in men, and, when they cease to be men, they are transformed and disappear. The organisation of the universe is such, that these transformations take place indeed, but the votaries of Taoism cannot discuss this subject.⁵

¹ See I, p. 397.

² The stars.

³ The constellations.

⁴ This seems to refer to the animals connected with the twelve cyclical signs (cf. I, p. 286). A man born under one of these signs is supposed to have been imbued with the same essence as the corresponding animal has.

⁵ Their views are too phantastic, as can be seen from their works.

That which assaults men, is sickness. Sick people are doomed to die, but the deceased do not give up all intercourse with men. This will become clearer from the following:

The *Liki* tells us that *Chuan Hsi*¹ had three sons living who, when they died, became the ghosts of epidemics. One living in the water of the *Yangtse*, became the *Ghost of Fever*, the second in the *Jo*² was a *Water Spirit*, the third, dwelling in the corners of palaces and houses, and in damp store-rooms, would frighten children.³ Anterior to *Chuan Hsi*'s time there have been more sons living, consequently there must have been hundreds of spirits like those of *Chuan Hsi*'s time. All spirits and ghosts possess a body, and there is a method to make them stand upright. Those who meet with people have all lived in good men, and acquired their fluid, hence in their appearance they are like good men. That which can injure the good is the fluctuating *Yang* and *Yin* fluid, as a fluid like that of the clouds and vapours it could not do so.

Another idea is that ghosts are the spirits of the first and second cyclical signs.⁴ These spirits are a peculiar fluid of heaven. In their shapes they appear like human beings. When a man is sick, and about to die, the spirit of the first and second day makes its appearance. Provided that somebody falls sick on the first or second day, he will perhaps see the spirit of the seventh or eighth, when he dies. Why? Because the ghost of the first and second day is the messenger of the seventh and eighth, therefore the person is taken ill on the first and second, and when his end is near, and the ghost that destroys him appears, it is the spirit of the seventh and eighth. This is evident from the fact that for a malady, that broke out on the first or second day, the crisis which decides on life and death, sets in on the seventh or the eighth.

Critics do not accept this view as correct. However, the ways of Heaven are difficult to understand, and ghosts and spirits abscond and hide. Therefore I have noted all the different opinions, that my contemporaries may judge for themselves.

¹ A legendary ruler of the 26th cent. B.C.

² According to the "Water Classic" a river in the south-east of China.

³ This passage is not to be found in our *Liki*. According to the *Pei-wên-yün-fu* it is contained in the *Sou-shen-chi* (4th cent. A.D.).

⁴ The signs *chia* and *yi*.

Some say that ghosts are creatures in no way different from men. There are spiritual beings in the world, usually staying beyond the frontiers, but from time to time coming to China, and mixing with men. These are malignant and wicked spirits, hence they appear to men, who are sick, and going to die. As a being created in this world man is like a beast or a bird. When demons are created, they also resemble men, or are like beasts or birds. Thus, unhappy families see corpses flying about, or crawling demons, or beings like men. All three are ghosts, they may be styled ghosts or demons, goblins or devils. They really exist, as long as they are, and are not empty, formless beings. How do we know?

Commonly people who will be visited with misfortune see a ray of light descending on their homes, or they perceive something having the shape of a bird flitting several times into their hall, but on looking carefully, they discover that it is not like a bird, or an animal. Creatures having a body can eat; by eating they acquire activity, and, if they give signs of activity, their body must be real.

Tso Ch'iu Ming says in his *Ch'un-ch'iu*:¹—"They were banished into the four frontier States to repulse the goblins and devils,"² and the *Shan-hai-king* reports that in the North there is the Kingdom of the Ghosts.³ They say that goblins are dragon-like creatures. Devils are also related to dragons, therefore they must resemble dragons. Moreover, a kingdom is defined as a congregation of men and other creatures.

The *Shan-hai-king* also relates that in the midst of the Green Ocean there is the *Tu So* Mountain, on which grows an enormous peach-tree. Its girth measures 3,000 Li. Between its boughs to the north-east there is the so-called door of the ghosts, where the ten thousand ghosts pass in and out. On the tree there are two spirits, one called *Shên Shu*, the other *Yü Lü*, who have the superintendence over all the ghosts. They bind the wicked ones, who have wrought evil, with reeds, and feed the tigers with them.

Subsequently *Huang Ti* worshipped for the purpose of expelling the ghosts for ever. He erected a huge human figure of peach-wood and painted *Shên Shu* and *Yü Lü* along with tigers and cords

¹ In his commentary to the *Ch'un-ch'iu*, the *Tso-ch'uan*.

² Four wicked princes were cast out by *Shun* into the four distant regions, which were believed to be inhabited by devils. *Tso-ch'uan*, Duke Wên 18th year (*Legge, Classics Vol. V, Pt. I, p. 283*).

³ Cf. *Shan-hai-king* XII, 1.

of reeds hanging down on the house-doors, and thus frightened them away.¹

Malignant devils have bodies, therefore they can be caught hold of, and thrown as food to tigers. Being eatable creatures, they cannot be unsubstantial or unreal. Yet these creatures have a different nature from that of man. Sometimes they are visible, sometimes hidden. In this respect they do not differ from dragons, which are not always visible either.

Some people hold that anterior to a man's fortune or misfortune lucky or unlucky apparitions become visible, and that, when a man is approaching his death, a great many miracles appear to him. Ghosts belong to these miracles. When apparitions and miracles come forth, they take human form, or they imitate the human voice to respond. Once moved, they do not give up human shape.

Between heaven and earth there are many wonders, in words, in sound, and in writing. Either does the miraculous fluid assume a human shape, or a man has it in himself, and performs the miracles. The ghosts, which appear, are all apparitions in human shape. Men doing wonders with the fluid in them are sorcerers. Real sorcerers have no basis for what they say, and yet their lucky or unlucky prophecies fall from their lips spontaneously like the quaint sayings of boys. The mouth of boys utters those quaint sayings spontaneously, and the idea of their oration comes to wizards spontaneously. The mouth speaks of itself, and the idea comes of itself. Thus the assumption of human form by the miracles, and their sounds are spontaneous, and their words come forth of their own accord. It is the same thing in both cases.

They say that during the time of *Chou*,² ghosts cried at night out-side the city, and that when *T'sang Hsieh*³ invented the art of writing, ghosts wept at night likewise. If the fluid can imitate human sounds, and weep, it can also imitate the human shape, and appear in such a form, that by men it is looked upon as a ghost.

¹ According to the *Fêng-su-f'ung* of the 2nd cent. A.D. this story is narrated in the *Huang Ti shu*, the Book of *Huang Ti*. On New-year's Eve the pictures of *Shên Shu* and *Yü Lü* are still at present pasted on the doorways as a talisman against evil spirits.

² 紂.

³ A legendary personage.

A ghost that appears is an evil omen to somebody. When in this world fortune or misfortune approach, they are always accompanied by portents. These come slowly, not suddenly, and not in great numbers. According to the laws of nature, when a man is going to die, an unlucky phantom comes forth also, and, when a State is going to perish, an evil portent becomes visible. Conversely, when somebody is going to prosper, there are lucky omens, and, when a State is going to flourish, there are signs indicating this prosperity beforehand. Good and bad omens or portents are the same thing after all.

Now, however, the general belief is that ghosts are not a kind of portents, but spirits, which can hurt people. One does not understand the nature of portents, nor pay attention to the transformations undergone by the fluid of creatures. When a State is near its ruin, and a phantom appears, it is not this phantom which ruins the State. When a man is near his end, and a ghost comes forward, the ghost does not cause his death. Weapons destroy the State, and diseases kill man, as the following example will show:

When Duke *Hsiang* of *Ch'i* was going to be killed by robbers, he travelled in *Ku-fên*, and subsequently hunted in *Pi-ch'in*,¹ where he beheld a big hog. His followers said:—"Prince *P'êng Shêng*!"² The duke got angry, and said, "*P'êng Shêng* dares to show himself?" Then he pulled his bow, and shot the hog, which rose like a man, and howled. The duke became so panic-stricken, that he fell down in his carriage, hurt his foot, and lost one shoe.³ Afterwards he was assassinated by robbers.

Those who killed duke *Hsiang* were robbers, the big hog which appeared on the road previous, was a portent indicating duke *Hsiang's* impending death. People called it *P'êng Shêng*, because it resembled him. Everybody knows that duke *Hsiang* was not killed by the hog. Therefore it would also be a great error to assert that ghosts can kill men.

The fluid of the universe which forms phantoms foreboding evil is the solar fluid. Phantoms are the same as poison. That part of the fluid which injures man, is called poison, that which is being transformed, a phantom. People say that the quaint ditties

¹ Two places in the *Ch'i* State, in *Shantung*.

² Prince *P'êng Shêng* was a half-brother of Duke *Hsiang* of *Ch'i*, who employed him to murder his brother-in-law, the duke of *Lai*. The people of *Ch'i* put *P'êng Shêng* to death. Cf. *Tso-ch'uan*, Duke *Huan* 18th year (693 B.C.).

³ Quoted from the *Tso-ch'uan*, Duke *Chuang* 8th year, corresponding to 685 B.C.

of boys are due to the influence of the Glimmering Star¹ upon men. There is truth in these words. The Glimmering Star is the Fire Star (the planet Mars). Fire has a poisonous glare. Therefore, when Mars reigns in the sky during the night, it means a disaster and defeat for a State.

The fluid of fire flickers up and down, and so phantoms are at one time visible, at another not. A dragon is an animal resorting from the *Yang* principle, therefore it can always change. A ghost is the *Yang* fluid, therefore it now appears, and then absconds. The *Yang* fluid is red, hence the ghosts seen by people have all a uniform crimson colour. Flying demons are *Yang*, which is fire. Consequently flying demons shine like fire. Fire is hot and burning, hence the branches and leaves of trees, on which those demons alight, wither and die.

In the *Hung-fan* of the *Shuking* the second of the five elements is called fire, and the second of the five businesses speech.² Speech and fire are the same essence, therefore the ditties of boys and ballads are weird sayings.³ The words come forth, and a composition is completed. Thus there are always writings full of the supernatural. They say that boys are of the *Yang* fluid,⁴ hence the weird sayings come from small boys.⁵ Boys and sorcerers have the *Yang* fluid in them, therefore at the great rain sacrifice in summer boys must dance, and sorcerers are exposed to the sun. According to the rites of this sacrifice the *Yin* principle, which has separated, is united with the *Yang* principle.⁶

In the same manner at an eclipse of the sun, when the *Yin* predominates,⁷ an attack is made on the *Yin* of the land. As during an eclipse, while the *Yin* reigns supreme, everything belonging to the *Yin* fluid is being assaulted, so at the time of a drought, when the *Yang* is in the ascendant, the indignation is directed against all allies of the *Yang*. Sorcerers belong to this class. Therefore,

¹ 熒惑.

² *Shuking*, *Hung-fan* Pt. V, Bk. IV, 5 and 6 (*Legge* Vol. III, Pt. II, p. 325 and 326).

³ All weird things are manifestations of the *Yang*, the solar fluid, which is fiery.

⁴ The *Yang* principle is male.

⁵ The Chinese believe that popular songs and sayings foretelling future events, of which they have collections, are supernatural inspirations or revelations. Hence they bring them into connection with ghosts or supernatural beings. *Wang Ch'ung* falls back on the *Yang* principle as the origin of those quaint ditties.

⁶ The *Yin* fluid is the rain.

⁷ The sun is eclipsed by the moon, which belongs to the *Yin* fluid.

when Duke Hsi of Lu¹ was visited with a drought, he had resolved to burn all the sorcerers. The sorcerers being imbued with the Yang fluid, there are for this reason a great many sorcerers in the Yang region (the South).² The sorcerers are related to ghosts, accordingly sorcerers have something diabolical.

These sorcerers bear a certain resemblance to the boys singing those quaint ditties. The real sorcerers know how to determine luck and misfortune. Being able to do that, they are the messengers of fate.³

Thus the phantom of Shên Shêng⁴ appeared in a sorcerer. Since they are filled with the Yang fluid, phantoms can appear in sorcerers. As Shên Shêng appeared as a phantom, we may infer that the Marquis of Tu,⁵ Chuang Tse Yi,⁶ and the malignant ghost⁷ were likewise phantoms.

As the discontented spirit of the Marquis of Tu was a phantom, the bow and arrows used by him were the poison of this phantom. The phantoms assuming human shape, their poison must have resembled human weapons. The ghosts and their poison being of the same colour, the bow and arrows of the Marquis of Tu were all red. The poison was like a weapon used by man, therefore, when it hit a man, he died, when it hit him but slightly, he faded away, but did not die at once. His incurable disease was the effect of the poison.

Phantoms either emit their poison, but do not show themselves, or they show themselves, but do not emit any poison, or they produce sounds, which, however, do not form any words, or they make known their thoughts, but do not know their sounds. Shên Shêng showed himself and pronounced words, the Marquis of

¹ 659-626 B.C.

² The South is the land of the sun, the Yang principle.

³ The foregoing futile speculations are based on the gratuitous analogies, in which Chinese natural philosophers, starting from the Yi-king, indulge.

⁴ Heir-apparent to Duke Hsien of the Chin State, by whom he was put to death in 654 B.C. We learn from the *Tso-ch'uan*, 10th year of Duke Hsi, that in 649 the ghost of the murdered prince appeared to an officer of Chin, and spoke to him. He told him that in seven days he would have a new interview with him through a wizard, and that he would take his revenge on Duke Hui of Chin. Cf. I, p. 383.

⁵ The Earl of Tu had been unjustly put to death by King Hsüan of the Chou dynasty, 826-780 B.C. According to a legend the ghost of the murdered man appeared to the king while hunting. He was dressed in red, and carried a red bow and red arrows. One of these arrows he shot through the king's heart, who died on the spot. Cf. *Chavannes, Mémoires Hist.* Vol. I, p. 278 Note 2. *Vid.* also I, p. 382.

⁶ See I, p. 382.

⁷ By which Yeh Ku of Sung was killed. Cf. chap. XLI.

Tu became visible, and sent forth his poison. Queer songs, the ditties of boys, and the words on stones are thoughts uttered.¹ The music of the harp on the *P'u River*² and the wails of the ghosts in the suburb of *Chou*³ were sounds produced.

At the appearance of ill omens, either mishap is impending, and the omens appear in advance, or misfortune comes, and is accompanied by those omens. In that case omens and poison are both at work. When omens appear beforehand, they cannot be poisonous. *Shén Shéng* was an omen seen before, the discontented ghosts of the Marquis of *Tu* and *Chuang Tse I* were phantoms appearing simultaneously with misfortune.

When King *Hsüan* of *Chou*, Duke *Chien* of *Yen*,⁴ and *Yeh K'u* of *Sung*⁵ were going to die, ill omens appeared, and the poison hit them. When Duke *Hui* of *Chin* was to be captured,⁶ but not yet to die, merely a phantom made its appearance, but no poison shot forth. The appearance of the Earl of *Tu*, *Chuang Tse I*, and the discontented spirit however, were ill omens, announcing the impending deaths of King *Hsüan* of *Chou*, *Chien* of *Yen*, and *Yeh K'u*. *Shén Shéng* coming forward was an omen indicative of the captivity of Duke *Hui* of *Chin*. By *Po Yu* appearing in people's dream the deceases of *Sse Tai* and *Kung Sun Tuan* were foreshadowed.⁷ The knitting of grass by the old man was an auspicious portent for the victory of *Wei K'o*, and for the capture of *Tu Hui* at that time.⁸ The grey dog, by which the Empress *Lü Hou* was bitten, was the shape of a phantom showing that her death was near.⁹ When

¹ The thoughts of ghosts, uttered through the mouth of boys, singing queer songs, or mysteriously written on stones.

² Cf. p. 1.

³ See above p. 25.

⁴ Duke *Chien* of *Yen*, 503-491 B.C. I, p. 382 speaks of Duke *Chien* of *Chao* and *Lun-héng* Bk. IV, p. 5 of Viscount *Chien* of *Chao*.

⁵ See chap. XLI.

⁶ Duke *Hui* of *Chin*, 649-635 B.C. In 644 the duke was taken prisoner by *Chin*.

⁷ Cf. I, p. 388.

⁸ *Wei K'o* was a commander of the forces of *Chin* in the 6th cent. B.C., with which he worsted those of the *Ch'in State*, and took their strongest man, *Tu Hui*, prisoner. He was supported during the battle by an old man twisting the grass in such a way as to impede the movements of his enemies. This old man was the spirit of the father of a concubine of *Wei K'o's* father, whom he had saved from death. Out of gratitude for the kindness shown to his daughter the spirit thus contributed to his victory and to the capture of *Tu Hui*. Cf. I, p. 391.

⁹ *Vid. Shi-chi* chap. 9, p. 8v. The Empress *Lü Hou* was bitten by a grey dog, which suddenly vanished. The diviners declared it to have been the phantom of *Ju I*, Prince of *Chao*, whom *Lü Hou* had assassinated. *Lü Hou* died of the bite.

the Marquis of *Wu-an* was near his end, the portents had the mien of *Tou Ying* and *Kuan Fu*.¹

In short, what we call lucky or unlucky omens, ghosts and spirits, are all produced by the solar fluid. The solar fluid is identical with the heavenly fluid. As Heaven can create the body of man, it can also imitate his appearance. That by which man is born are the *Yang* and the *Yin* fluids, the *Yin* fluid produces his bones and flesh, the *Yang* fluid, the vital spirit. While man is alive, the *Yang* and *Yin* fluids are in order. Hence bones and flesh are strong, and the vital force is full of vigour. Through this vital force he has knowledge, and with his bones and flesh he displays strength. The vital spirit can speak, the body continues strong and robust. While bones and flesh, and the vital spirit are entwined and linked together, they are always visible, and do not perish.

When the solar fluid is powerful, but devoid of the *Yin*, it can merely produce a semblance, but no body. Being nothing but the vital fluid without bones or flesh, it is vague and diffuse, and when it appears, it is soon extinguished again.

¹ *T'ien Fên*, Marquis of *Wu-an*, a minister of the Emperor *Han Wu Ti* had in 140 B.C. caused the death of his predecessor and rival *Tou Ying*. The ghost of the latter appeared to him, when he was about to die. The general *Kuan Fu*'s death was likewise the work of *T'ien Fên*. Cf. I, p. 397.

CHAPTER XIX.

On Heaven (*T'an-t'ien*).

In the books of the Literati¹ we find the statement that *Kung Kung*² struggled with *Chuan Hsü*³ for the empire, and that out of anger that he was defeated, he knocked against the *Pu Chou* Mountain,⁴ thereby causing the break-down of the "Pillar of Heaven" and the *délabrement* of the confines of the earth. But *Nü Wa*⁵ melted multicoloured stones, and therewith plastered up the blue sky, and cut off the legs of a sea-turtle, which she erected at the four extremities of the universe. However, heaven was not complete in the north-west, therefore sun and moon moved,⁶ and there was a piece of the earth missing in the south-east, hence all the rivers flowed to the ocean.⁷ This is a very old tradition, believed by most people.⁸ Well educated persons will think it strange, but they have nothing to say against it, or if they have, they are unable to settle the question. They may also be afraid, lest the thing should be really true, and therefore dare not discuss it seriously. According to the laws of nature and from a human point of view, it is all idle talk.

If a man fighting with another for the empire, out of anger that he did not win, knocked against the *Pu Chou* Mountain, and caused the pillar of heaven to break, and the confines of the earth to be smashed, if his strength was like that, he would have no opponent on earth. With such a force he could engage three armies, and the soldiers would be to him like ants, and their weapons like blades of grass. Why should he, resenting his defeat, strike against Mount *Pu Chou*?

There is nothing harder and heavier than a mountain. The strength of ten thousand men pushing would not be able to move

¹ In *Huai Nan Tse*. Cf. I, p. 269.

² A legendary being of prehistoric times.

³ A mythical emperor.

⁴ The *Pu Chou* Mountain forms part of the *K'un-lun*, which latter is also called "Pillar of Heaven" (*T'ien-chu*).

⁵ The sister of the mythical emperor *Fu Hsi*.

⁶ To wit from east to west.

⁷ The ocean is in the east of China.

⁸ Cf. *Lieh Tse* V, 5 v.; where this old tradition is told with almost the same words.

even a small mountain, and Mount *Pu Chou* must have been a big one. If it was really the "Pillar of Heaven," it would be a difficult thing to break it. If it was not, then it cannot be admitted that by knocking against the *Pu Chou* Mountain the "Pillar of Heaven" was broken.—*Chuan Hsü* in his fight against *Kung Kung* might have mustered all the soldiers on earth and all the multitudes peopling the land within the seas, he would not have been a match for him. How should *Kung Kung* not have been victorious?

Moreover, is heaven air or a body? If it be air, it cannot be different from clouds and mist. Then there could be no pillar which might be broken. Since *Nü Wa* repaired it with stones, it must be a body. If it be so in fact, then it is something like gems and stones. The substance of stones is heavy, a single pillar would not be a sufficient support for a thousand Li. Not even the peaks of the Five Mountains¹ could prop heaven as pillars.

When Mount *Pu Chou* was struck, did it support heaven? The mountain was broken by *Kung Kung*. At that time heaven ought to have fallen down. How could it be raised again, once collapsed, and how could the four poles be erected with cut off legs of a sea-turtle? Some one might say that a sea-turtle was a monster of olden times with immense legs, and that its legs therefore could be erected as the four poles.

Now *Pu Chou* is a mountain, a sea-turtle an animal. Originally a mountain was serving as pillar of heaven. *Kung Kung* broke it, and it was replaced by the legs of an animal. Bones become putrified, how could they long stand upright? If the legs of a sea-turtle could support heaven, the body of the turtle must have been of such enormous dimensions, that it would not have had room enough between heaven and earth. How could *Nü Wa* have killed it, though she was a saint? If she was able to do it, how did she manage it? Provided that the legs could be used as the pillars of heaven, their skin must have been as hard as stone and iron; swords as well as halberds would have been ineffective against it, nor could a sharp arrow, shot from a strong cross-bow, have pierced it.

We see that at present heaven is very high and far distant from the earth. The heaven of to-day is the same with that of antiquity. When *Kung Kung* damaged it, heaven did not fall down upon the earth. *Nü Wa* was human; a man may be very tall, he never will reach up to heaven. When *Nü Wa* was repairing it, on

¹ The Five Sacred Mountains of China:—*Tai-shan* in *Shantung*, *Hêng-shan* in *Hunan*, *Hua-shan* in *Shensi*, *Hêng-shan* in *Chili*, and *Sung-shan* in *Honan*.

what steps did she climb up, and on what did she stand, while doing her work? Was the heaven of olden days perhaps like the roof of a hall, and not far distant from men, so that *Kung Kung* could destroy, and *Nü Wa* repair it? If this was actually so, there would have been many *Nü Wa*'s. Of people living prior to *Nü Wa* the *Human Emperors*¹ were the oldest. Was at the time of the *Human Emperors* heaven like a canopy?

The commentators of the *Yiking* say that previous to the separation of the primogenial vapours there was a chaotic and uniform mass, and the books of the *Literati* speak of a wild medley, and of air not yet separated. When it came to be separated, the pure elements formed heaven, and the impure ones earth. According to the expositors of the *Yiking* and the writings of the *Literati* the bodies of heaven and earth, when they first became separated, were still small, and they were not far distant from each other, so much so, that heaven might well have reclined on the *Pu Chou* Mountain, and that *Kung Kung* could smash, and *Nü Wa* repair it.

All beings filled with air grow. Heaven and earth contain air, which develops spontaneously. A great many years have elapsed since their first beginning. Hence it is impossible to calculate the distance between heaven and earth now, whether it be wide or narrow, far or near. What the scholars write about it may so far be correct, the statement, however, that *Kung Kung* knocked against Mount *Pu Chou*, broke the "Pillar of Heaven," and smashed the borders of the earth, that with liquified multicoloured stones the blue sky was repaired, and that the legs of a sea-turtle were cut off, and set up as the four poles, is all the same untenable. Even though a mountain might be moved, *Kung Kung's* force would not suffice to break it. Were at the time, when heaven and earth first separated, the mountains small and men great? How else could they have knocked against a mountain, and broken it?

The repairing of heaven by means of five kinds of stones may at least be discussed. These stones might have worked like mineral drugs curing a disease.² But the cutting off of the legs of a sea-turtle and putting them up at the four poles, cannot be mentioned in earnest. It is a long time since *Nü Wa*. Do the four poles look like the legs of a turtle?

¹ These are still believed to have been preceded by a dynasty of sovereigns of Heaven, and of sovereigns of Earth, all fabulous beings.

² Supposing heaven to be a spirit or a human-like living being.

In *Tsou Yen's*¹ book there is a notice to the effect, that there are nine divisions of the Empire *viz.* the nine divisions forming the tributary land of *Yü*. The Nine Circuits of *Yü* are so to speak but one continent. If in the "*Tribute of Yü*"² Nine Circuits are mentioned, they are the present Nine Circuits of the Empire. They are situated in the south-east of the earth and bear the name of *Ch'ih-hsien*³ or *Shên-chou*⁴ (China). But there are eight continents besides. Each continent is hemmed in by the Four Seas, which are called *Pai hai*.⁵ Beyond the Nine Continents there is still the Great Ocean.⁶—

This statement is extraordinary and bewildering to the hearers, but they are unable to make out, whether it be correct or not. Thus it is being handed down by books, which are read, or repeated by word of mouth. Reality and fiction are equally transmitted to posterity, and the world does not distinguish between truth and untruth. People become perplexed, and a discussion is very difficult.

Tsou Yen's knowledge did not surpass that of *Yü*. When *Yü* controlled the deluge, *Yi* acted as his assistant.⁷ While *Yü* was regulating the water, *Yi* noted all things. He explored the expanse of heaven, and penetrated to the farthest limits of the earth. He distinguished what was beyond the Four Seas,⁸ and thoroughly investigated the region within the Four Mountains.⁹ In the thirty five States he enumerated all the beasts and birds, plants, trees, minerals, stones, waters, and earths, but he did not say that there are still nine continents besides.

Liu An, prince of *Huai Nan*¹⁰ invited scientists like *Wu Pei* and *Tso Wu*. His palaces were full of such men, who wrote books on the Taoist doctrine. In the chapter where he treats of the things of the world and the shape of the earth,¹¹ he speaks of

¹ A scholar of the 4th cent. B.C. who wrote on cosmogony and geography. See I, p. 219.

² The well known chapter of the *Shuking*.

³ Literally the "Red Region," 赤縣.

⁴ The "Divine Circuit," 神州.

⁵ Minor Seas, 裊海.

⁶ *Ying-hai*, 瀛海.

⁷ Cf. p. 111.

⁸ The Four Seas supposed to surround the habitable land *i.e.* China.

⁹ The Four Sacred Mountains:—*Tai-shan*, *Hêng-shan*, *Hua-shan* and *Hêng-shan* in the East, South, West, and North of ancient China. The *Sung-shan* in the Centre is omitted. See above p. 32.

¹⁰ The Taoist philosopher *Huai Nan Tse* cf. p. 116.

¹¹ Chap. IV of *Huai Nan Tse's* work.

prodigies and the wonders of foreign lands, he also talks of the peculiarities of the thirty-five countries, but does not mention the existence of Nine Continents.

Tsou Yen did not travel as far as *Yü* and *Yi* on earth, and his experience was not greater than that of either *Wu Pei* or *Tso Wu*. His talents were not those of a sage, and he did not learn things by a special revelation from heaven. How then could he make such statements? Examined by the light of *Yü's* "Mountain Book"¹ and of *Huai Nan's* chapter on the shape of the earth, his words are utterly wrong.

The Grand Annalist² says:—"In the 'Chronicle of *Yü*'³ it is said that the Yellow River has its fountain-head in the *K'un-lun*, which is three thousand and five hundred *li*⁴ high. There where sun and moon hide in the *K'un-lun*, it is full of splendour. On the mountain there is the Jade Spring and the Flower Lake.⁵ Now, after *Chang Ch'ien* went as envoy to *Bactria*,⁶ he traced the springs of the Yellow River, but did he see what the Chronicle relates about the *K'un-lun*? In what it says about the nine divisions, mountains, and rivers the *Shuking* may be near the truth,⁷ of the wonderful things to be found in *Yü's* Chronicle and the 'Mountain Book.'⁸ I dare not express myself."

"I dare not express myself" means that there is no truth in them. Every one has heard about the height of the *K'un-lun*, the Jade Spring, and the Flower Lake, but, when *Chang Ch'ien* went there personally, he found that these things did not exist. In the "Tribute of *Yü*" mountains, rivers, and wonderful things, precious metals and stones occurring in the Nine Circuits are all enumerated, but there is no reference to the Jade Spring or the Flower Lake on the *K'un-lun*. In the opinion of the Grand Annalist the reports of the "Mountain Book" and the "Chronicle of *Yü*" are inventions.

¹ The "Mountain Book" = *Shan-king* forms the first five chapters of the "Mountain and Sea Classic" = *Shan-hai-king*, which tradition ascribes to *Yü* and his minister *Yü*, but it is probably not earlier than the 4th or the 3d cent. B.C.

² *Shi-chi* chap. 123, p. 19v.

³ This book is now lost.

⁴ The *Shi-chi* has 2,500 *li*.

⁵ 玉泉 and 華池. The *Shi-chi* writes:—"the Sweet Wine Spring and the Jasper Lake": 醴泉 and 瑤池.

⁶ *Chang Ch'ien* started on his famous expedition in 122 B.C.

⁷ These subjects are treated in the chapter entitled the "Tribute of *Yü*."

⁸ The *Shi-chi* writes:—The *Shan-hai-king*.

In all things which are difficult to know, it is not easy to find out the truth.

The pole is the centre of heaven. At present the world lies south from the pole of *Yü*, therefore the heavenly pole must be in the north, heaven must be high there, and more people living in that region. According to the "Tribute of *Yü*" the east is washed by the ocean, and the west covered with "flying sand." These must be the extreme limits of heaven and earth.

When the sun pricks, his diameter measures a thousand Li. Now, if the sun is observed at his rise from *Yin* and *Chih hsien*¹ in *K'uei-chi* on the eastern sea-shore, his diameter appears to be no more than two feet, which proves that the sun is still very far. Consequently there must be more land eastward. This being the case, the assertion about the pole being in the north and about the extension of heaven and earth is not made at random.² In this way the statements of *Tsou Yen* cannot be controverted, and what the "Chronicle of *Yü*" says on mountains and seas, and *Huai Nan Tse's* lucubrations on the shape of the earth appear unreliable.

Tsou Yen holds that at present the "land under heaven"³ lies in the south-east of the earth, and is called *Ch'ih hsien* or *Shên chou*. Now, the heavenly pole is the centre of heaven. If at present the "land under heaven" were situated in the south-east of the earth, the pole ought to appear in the north-west. Since in fact it is straight north, the world at present lies south of the pole. In regard to the pole the world cannot lie in the south-east, hence *Tsou Yen's* statement to this effect is wrong.

If it were in the south-east, it would be near to the sun's rising place, and the light of the rising sun ought to appear bigger. Now, whether looked at from the Eastern Sea or from the Gobi, the size of the sun remains the same. Although the points of observation be ten thousand Li distant, it makes no difference in the size of the sun. That shows that at present the world occupies but a small part of the expanse of the earth.

¹ *Chih* = 𠄎 must be a misprint, for such a character is not to be found in the dictionaries. We ought to read *Mou* = 𠄎. *Yin* and *Mou* were two districts of the *K'uei-chi* circuit comprising *Chekiang* and parts of *Anhui* and *Fukien* under the *Han* dynasty. *Yin* was in the south-east of *Mou*, both situated in the present *Ningpo* prefecture. (Cf. *Kanghi's* Dict.)

² *Tsou Yen's* assertion.

³ *I. e.* the habitable land or China.

Loyang is the centre of the Nine Circuits.¹ Viewed from *Loyang* the north-pole appears direct north. The shore of the Eastern Sea is three thousand Li distant from *Loyang*. Seen from there the pole is likewise in the north. By analogy we may safely assume that viewed from the Gobi the pole will also appear in the north. The Eastern Sea and the Gobi are the eastern and western borders of the Nine Circuits, ten thousand Li distant from one another, nevertheless the pole appears always north. The earth must therefore be very small and occupying a narrow space, since one never gets away from the pole.

The principality of *Annam* (*Jih Nan* i. e. the South of the Sun) is ten thousand Li distant from *Loyang*. People who had emigrated there, and came back, when asked, have said that, when the sun culminates, his resting-place cannot be in *Annam*. If we go ten thousand Li further south, the sun there must reach his south-point. Then the south-point of the sun would be twenty thousand Li distant from *Loyang*. Now, if we measure the distance of the way made by the sun from *Loyang*, it cannot be the same, as if we measure from the north-pole, because the pole is still very far from *Loyang*. Let us suppose that we went thirty thousand Li north. Even then we would not arrive under the pole. But provided we did, then we could say that we had reached the place just beneath the north-pole. Since from there to the south-point there would be fifty thousand Li, there must be fifty thousand Li north of the pole likewise, and under these circumstances there would also be fifty thousand Li from the pole eastward and westward in either direction. One hundred thousand Li from north to south, and one hundred thousand Li from east to west multiplied would give a million square Li.²

Tsou Yen opines that between heaven and earth there are nine continents like China. At the *Chou* period the Nine Circuits measured five thousand Li from east to west, and from north to south also five thousand Li. Five times five gives twenty-five, one continent therefore would contain twenty-five thousand square Li, which would be the size of China.³ Twenty-five thousand Li multi-

¹ *Loyang* is considered the centre of the world i. e. China.

² *Wang Ch'ang* is a better theorist than arithmetician. The square of 100,000 is 10,000 millions, not 1 million. *Wang Ch'ang* supposes the earth to be an equilateral, rectangular square.

³ The same mistake. The square of 5,000 is 25 millions. 25 million square Li, about 8 million square kilometer is approximately the area of the Eighteen Provinces or China Proper.

plied by nine would give two hundred and twenty-five thousand square Li. *Tsou Yen's* figure¹ may appear too high, but computation and a thorough investigation show us that, on the contrary, it is too low.²

The Literati say that heaven is air, and therefore not far from man. Consequently it immediately knows, whether they are right or wrong, and whether they possess secret virtues or vices, and also responds to them. This is regarded as a proof of its vicinity. But, if we examine the question critically, we find that heaven's body is not air.

Men are created by heaven, why then grudge it a body? Heaven is not air, but has a body on high and far from men. According to private traditions heaven is upwards of sixty-thousand Li distant from the earth.³ Some mathematicians reckon the entire circumference of heaven at 365 degrees. Thus the world all round is divided into degrees, and its height measures a certain number of Li. If heaven were really air, air like clouds and mist, how could then be so many Li or so many degrees? Besides we have the "twenty-eight constellations," which serve as resting-places to sun and moon, just as on earth the couriers lodge in postal stations. The postal stations on earth correspond to the solar mansions on heaven. Hence the statement found in books that heaven has a body is not baseless. To him who considers the question, as we have done, it becomes evident that heaven cannot be something diffuse and vague.

¹ 225,000 square Li (225 millions), which number is based on *Tsou Yen's* hypothesis that there are nine continents as large as China.

² *Wang Ch'ung* has calculated a million square Li (10,000 millions). The area of our Earth measures about 510 million square kilometer, not 2,500 millions (= 10,000 million square Li) as results from *Wang Ch'ung's* calculation.

³ *Huai Nan Tse* says 50,000 Li.

CHAPTER XX.

On the Sun (*Shuo-jih*).

The Literati say that the sun, when he becomes visible in the morning, comes forth from darkness, and that, when he disappears in the evening, he re-enters darkness. The *Yin* fluid of darkness is obscure, they say, therefore the sun disappears in it, and becomes invisible.

In reality the sun neither leaves nor re-enters darkness, but how can we prove that?

Night is darkness; its fluid is also obscure.¹ But if a fire is made during the night, its light is not extinguished by the night. The darkness of night is the darkness of the north. The setting sun, which rises in the morning, is the kindled fire. The light of a fire, kindled at night-time, is not extinguished, that shows that, when the sun sets in the evening, a fluid² cannot be the cause of his disappearance.

Observing the sun-rise and the sun-set in winter, we remark that, in the morning, he rises in the south-east, and, in the evening, he sets in the south-west. The south-east and the south-west are not the region of the *Yin* or darkness.³ How then can it be said that the sun proceeds from and reverts to darkness? Furthermore, the stars notwithstanding their smallness remain visible, and the sun is extinguished in spite of his greatness? The reasoning of the scholars of to-day is thoughtless and shallow.

They again say that the shortness of the days in winter, and their length in summer are also brought about by the *Yin* and the *Yang*. In summer, the *Yang* fluid abounds, and the *Yin* fluid falls short. The *Yang* fluid shines with the same splendour as the sun. Consequently, when the sun comes forth, there is nothing to obscure him. In winter, the *Yin* fluid is dusky, and overshadows

¹ Night is here taken as something positive, something like a black veil, or dark air, not as the absence of light, which does not cause the disappearance of the sun, but is its consequence.

² The dark fluid of night.

³ According to Chinese symbolism the *Yin* principle of darkness corresponds to the north.

the sun-light. Therefore, although the sun rises, he remains dark and invisible. Thus in winter the days are short. The *Yin* is paramount, and the *Yang* is scarce, just the reverse of what takes place in summer.

However, if we consider the question seriously, we will find that the *Yin* and the *Yang* are not responsible for the length or the shortness of the days. This is made evident by the northern stars. The *Yin* of the north is the *Yin* of the sun. The *Yin* of the north does not overshadow the sparkling of the stars, why then should the *Yin* in winter obfuscate the brightness of the sun? Hence those who speak about the *Yin* and the *Yang* miss the truth.

As a matter of fact, in summer the sun stands in Gemini, in winter in Aquila.¹ Aquila is far from the pole, therefore the curve described by the sun is short. Gemini being near the pole, the solar curve is long then. In summer the sun proceeds northwards as far as Gemini, in winter southwards as far as Aquila. Therefore the extreme solar points in winter and summer are called "winter" and "summer limit."² Because in spring and autumn those extremes are not reached, one speaks of "vernal" and "autumnal division."³

Some people hold that in summer, when the *Yang* fluid abounds, it is in the south, and that in consequence heaven rises and becomes high. In winter the *Yang* fluid decays, and heaven sinks down, and becomes depressed. When heaven is high, the course of the sun increases in length, and the days are lengthened; when heaven is low, the solar curve decreases, and the days are short.

Now, if owing to the exuberance of the solar *Yang* fluid, heaven rises in the south, and the course of the sun is lengthened, the same increase ought to take place in regard to the moon. In summer, when the days are long, the sun rises in the north-east, but the moon in the south-east. In winter, when the days are short, the sun rises in the south-east, whereas the moon rises in the north-east. If in summer heaven were raised in the south, sun and moon ought equally to rise in the north-east, and, if in winter heaven were lowered, sun and moon should both rise in the south-east. It results from this, that in summer heaven does

¹ Literally: *Tung-ching* 東井, the "Eastern Well," and *Chien-nu* 牽牛, the "Herdsmen."

² 至. The two solstices.

³ 分. The two equinoxes.

not rise in the south, and that in winter it is not depressed. On the contrary, in summer, when the days are long, the stars from which the sun rises are in the north, and in winter, when the days are short, these stars are in the south.

The following question may be raised. In summer, in the fifth moon, when the days are long, the sun stands in Gemini, which are near the pole, therefore the course of the sun is long. Now, we see that in the fifth moon the sun rises in the sign *Yin*¹ and sets in *Hsü*.² The solar curve being so long and far from men, how is it that we see the sun rise in *Yin* and set in *Hsü*? When the sun stands in Gemini, he is very near to men. Gemini are near the pole, hence, when the pole turns round, they ought to remain always visible.³ Provided that Gemini are by the side of the pole, ought we not to have no night, but continuous day?⁴

Some scholars assert that sun and moon have nine different courses, therefore, they say, the sun in his course is near or far, and day and night are long or short.—However, in the fifth month day-time makes up $11/16$ and night-time $5/16$, and in the sixth month the day is $10/16$ and the night $6/16$. From the sixth month to the eleventh month every month the day decreases by $1/16$. That means that to the course of the sun every month $1/16$ is added. In the lapse of a year the sun takes 16 different courses on heaven and not 9 only.

Another idea is that heaven is high in the south and depressed in the north. When the sun rises into the higher region, he becomes visible, and when he sets into the lower one, he disappears. Heaven is believed to be like a reclining umbrella, which is shown by the fact that the pole, as seen from us, is in the north. The pole is the centre of the world. Since it is north from us, heaven must evidently resemble a reclining umbrella.

If to illustrate the shining of the sun the analogy of a reclining umbrella be used, heaven must really have the shape of an umbrella. The polar star in the north of the upper part would correspond to the top of the umbrella, the south in the lower part would be like the stick of the umbrella, but where would that be? An umbrella reclining on the earth cannot turn round, but raise it straight, and it rotates. Now, provided that heaven revolves,

¹ This cyclical sign denotes ENE $3/4$ N on the compass and corresponds to Gemini.

² *Hsü* = WNW $3/4$ N and Aquarius.

³ Turning round with the pole.

⁴ The sun turning round the pole in Gemini and never disappearing.

its northern edge cannot touch the earth, for how could it revolve, if it knocked against the earth? We see from this that heaven cannot be shaped like a reclining umbrella, and that the sun rising or setting does not follow the elevation, and the depression of heaven.

Some people maintain that the northern edge of heaven sinks down into the earth, and that the sun following heaven enters into the earth. The earth being massive, obscures him, so that men cannot see him. But heaven and earth are husband and wife. They unite in one body, heaven is in earth, and earth joined to heaven. Their fluids mix and produce things. The north is *Yin*. When both are coupled, and their fluids mingle, it is in the north therefore,¹ but does heaven revolve in the earth? If not, the earth in the north would be depressed,² and not even.

Let us suppose that heaven really is revolving in the earth. On digging up the earth ten feet deep we find springs. Does then heaven revolving in the earth plunge into the water, and then come out again? If the north were depressed and not level, the Nine Streams³ ought to flow north without ever filling it up. In reality heaven does not revolve in the earth, nor does the sun become obscured, because he follows heaven. Heaven is quite as level as earth, and the sun rises, and sets, being turned round along with heaven.

Heaven appears to us in the shape of a bowl turned upside down. Therefore the sun rising and setting looks like coming from and entering into the earth. When the sun rises, he is near, when he sets, he is far, and becomes invisible, hence the term setting or entering. When in his rotation the sun appears in the east, he is near, hence we say that he is rising or coming out. But what proof have we? If you attach a moonlight pearl to the bow over a cart, and turn the cart round, the pearl will also turn.

To men heaven and earth seem to unite at a distance of no more than ten Li. That is the effect of the distance, for they do not come together in fact. When we behold the sun setting, he does not set either, it is also the distance. At the time, when the sun sets in the west, the people living there will perhaps say that he is culminating, and looking from the point, where the sun is setting, eastward to our world, heaven and earth may appear to

¹ The north is *Yin*, which is synonymous with female, here the female organ.

² Viz. by heaven knocking against it in its rotation.

³ The Nine Streams regulated by *Yü*. See *Mayers* Pt. II, No. 267.

the beholder joined together. Our world is in the south,¹ therefore the sun rises in the east, and disappears in the northern regions.² If the sun rose in the north, he would set in the south,³ for everywhere, what is near seems to rise, and what is far, to set. In reality there is no setting, but it is the distance.

If standing on the shore of a big lake, you look out to its limits in the four directions, they are blended with heaven. As a matter of fact, they are not blended, but the distance gives this impression. Through distance the sun seems setting, and through distance the lake seems to be blended with heaven. It is the same in both cases. The lake is bordered by land, but we do not see it, for to the observer it looks, as if it were blended⁴ with heaven. The sun also looks like setting. All this is brought about by distance.

The height of Mount *T'ai* equals that of heaven, and is lost in the clouds, yet from a distance of one hundred Li the mountain does not appear as big as a clod of earth. At a distance of one hundred Li Mount *T'ai* disappears, how much more the sun, whose distance from us is counted by ten thousands of Li! The example of the *T'ai-shan* gives an explanation.

Let a man take a big torch, and walk at night on a level road, where there are no gaps. He will not have walked to a distance of one Li from us, before the light of the fire is gone out.⁵ It does not go out, it is the distance. In the same manner the sun revolving westward and disappearing does not set.⁶

The following question may be asked:—Heaven is level as much as the earth. Now, looking up to heaven and regarding the movements of the sun and the moon, it seems as though heaven were high in the south and low in the north.⁷ How is that to be explained?

¹ See above p. 36. On p. 44 *Wang Chung* says that our world lies in the south-east of the universe.

² The sun sets in the west and passes through the north, before he rises again in the east.

³ To people living in the east of the universe *i. e.* below the farthest eastern limit reached by the sun in his course, the sun would appear to rise in the north, to culminate in the east, and to set in the south.

⁴ The context requires that we should read 混 (blended) instead of 望 (look out of the text).

⁵ The light becomes invisible for those who look after him.

⁶ The great distance makes the sun invisible.

⁷ Because the sun and the moon, which are supposed to be attached to heaven and revolving with it, rise on the southern hemisphere, and go down on the northern.

The answer is this:—Our actual world¹ is lying in the south-east. Seen from below, heaven looks, as if it were elevated, and the courses of the sun and the moon are south of us. Now, our world lies beneath the courses of the sun and the moon, therefore it seems to us, as if in their motions they rose in the south, and descended in the north. How shall we account for that?

If heaven were elevated in the south, the southern stars should be elevated likewise. However, we see them going down. Is then heaven again depressed in the south? The celestial bodies which are near appear high, those which are distant, low. To people north of the pole it seems high, and the south they regard as low. The same holds good for the regions east and west of the pole. All regard as high, what is near, and as low, what is far from them.

He who from beneath the *Northern Passes*² looks up, sees the polar constellation above him. The north of the *Hsiung-nu* is the border-land of the earth. Seen in the north, heaven still appears high in the north and low in the south, and sun and moon in their courses ascend heaven there also. For a man standing on Mount *T'ai* it is high, whereas ten Li from its foot it appears low. The height of heaven is like that of Mount *T'ai* as seen by men.

The four quarters and the centre, which are level, are of the same height, if, therefore, heaven seems to be depressed at the four cardinal points, this must be an illusion caused by the distance. Heaven does not only seem depressed there, but joined to the earth.

Some *savants* hold that at sunrise and sunset, in the morning and in the evening, the sun is near, and that while in the zenith he is far away. Conversely, others maintain that the sun in the zenith is near, whereas at sunrise and sunset he is a long way off. Those who believe that the sun is near, when he rises or sets, and far off, when he culminates, have remarked the large size of the sun rising or setting, and his smallness at noon. We find that things are large, when they are near us, and small, when seen from a distance. Therefore the rising and setting sun is considered to be near, and the sun in the zenith to be far distant. Those who believe that at sunrise and sunset the sun is far off, and at noon near us, have on the other hand made the observation that at noon the sun is warm, and that he is cool, while rising or setting. When a fire comes near us, we feel hot, whereas, when it is at a distance,

¹ *I. e.* China.

² In Mongolia.

we feel cold. Hence the idea that the sun at noon is near, while he is at a distance, when he is rising or setting.¹

Both views are well-founded, and it has not yet been ascertained, which is right, and which is wrong. If we consider the question seriously, we arrive at the conclusion that the sun in the zenith is near, and at sunrise and sunset far off, as the following experiment will show. Place a pole upright in a room. The room is 30 feet high. The pole placed vertically under the roof-beam knocks against the latter above, and reaches to the bottom below. The beam then is 30 feet distant from the bottom. When the pole is inclined a little sideways, its top diverges sideways, and cannot touch the beam anymore, because the distance from the bottom is more than 30 feet.

When the sun is culminating, he just reaches the highest point on heaven, exactly like the pole standing upright so, that the distance from the bottom measures 30 feet. The sun rising or setting is deflected to our right or left like the pole inclining to one side, whereby the distance from the bottom exceeds 30 feet. We learn from this that the sun in the zenith is near, and the rising or setting sun more distant.

Let again a man be seated in the central hall of a house, and another walk on its roof. When he has reached the centre of the house, he is just above the man seated, and the distance from the man on the roof to the man sitting in the house, is 30 feet. When he is at the eastern or the western corner of the roof, his distance from the man in the house is greater than 30 feet.

The sun in the zenith is like the man standing in the middle of the roof, when the sun is just rising or setting, he resembles the man at the eastern or western corner. The sun in the zenith is near us, therefore warm, at the time of his rising or setting, he is far, and consequently cool. However, when the sun stands in the zenith, he is small, whereas at sunrise and sunset he is large. That is because, when the sun is culminating, the brightness of daylight² makes him appear small, and when the sun is rising or setting, daylight is fading, and he looks larger in consequence. In the same manner a fire looks small at day-time, but big at night. What is shown by fire, can be proved by the stars also. The stars

¹ This problem is already enunciated by *Lich Tse* V, 9 who makes two lads expose it to *Confucius*. They ask the Sage to decide between the two antagonistic views, but he is unable to give a satisfactory reply.

² *Wang Ch'ung* seems to think that daylight is distinct from the light of the sun.

are not visible during the day, because the brightness of the day eclipses them. At night there is no light, and the stars become visible. Now the sun and the moon are stars. When the sun approaches the horizon, and is about to set, his light fades, and he appears bigger.

The scholars argue that in the morning the sun rises from *Fu Sang*,¹ and in the evening sets in *Hsi Liu*.² *Fu Sang* is the eastern region, *Hsi Liu* the western desert, both are the confines of heaven and earth, and the places where the sun and the moon use to rise and set.

I beg to put the following question:—Every year in the second and the eighth months the sun rises exactly in the east, and sets exactly in the west.³ We might say then that the sun rises in *Fu Sang*, and sets in *Hsi Liu*. But in summer, when the days are long, the sun rises in the north-east, and sets in the north-west.⁴ In winter, when the days are short, the sun rises in the south-east and sets in the south-west. In winter and summer rising and setting take place in four different corners. In which place exactly are *Fu Sang* and *Hsi Liu* situated then? The above statement, therefore, is true for spring and autumn, but not for winter and summer. Yet, after all, the sun does not rise in *Fu Sang* nor set in *Hsi Liu* for the reason that he revolves with heaven and is visible, when near, and invisible, when far off. While he is in *Fu Sang* or *Hsi Liu*, the people there, from their standpoint, will say that the sun is in the zenith. At other times it may appear from *Fu Sang* and *Hsi Liu*, as though the sun were rising or setting. When he is above people's heads, they call it noon, when he is on one side, they call it morning or evening. How can the sun under these circumstances rise in *Fu Sang*, and set in *Hsi Liu*?

The Literati again assert that heaven is revolving from right to left,⁵ and that the sun and the moon in their courses are not attached to heaven, but have each their own movement. It might be objected that, in case the sun and the moon had their proper movements, and were not attached to heaven, the sun would proceed one degree, and the moon thirteen. After their rise, both ought to go on and turn from west to east, how is it that nevertheless

¹ *Fu Sang* has been identified with *Sakhalin*.

² *Hsi Liu* must be the *Mongolian Desert*.

³ At the equinoxes. See above p. 39.

⁴ *Vid.* above p. 40.

⁵ From right to left, facing the polar star which remains motionless and round which heaven revolves from east to west (cf. p. 48).

they commence to turn westward? They are attached to heaven, and follow its movements during the four seasons. Their movement may be compared to that of ants crawling on a rolling mill-stone. The movements of the sun and the moon are slow, whereas heaven moves very fast. Heaven carries the sun and the moon along with it, therefore they really move eastward,¹ but are turned westward.

Perhaps the following question might be raised:—The sun, the moon, and heaven have their movement each, but the number of degrees which they traverse is not the same. To what can their velocity be compared, if referred to the things of this world?

I would reply that heaven makes one circumvolution every day. The sun moves on one degree equal to 2,000 Li, of which he makes 1,000 during the day-time and 1,000 during the night. The unicorn² also runs 1,000 Li during the day, therefore the speed of the sun is very much like the pace of the unicorn.

The moon moves on 13 degrees. 10 degrees being equal to 20,000 Li, and 3 degrees to 6,000, the distance made by the moon in one day and one night is 26,000 Li, which is like the flight of a wild duck.

Since heaven turns round 365 degrees, the multiplication gives 730,000 Li. This movement is very fast, and there is nothing like it. It can be compared to the rotation of a potter's wheel or the speed of an arrow, shot from a cross-bow.

But although the rotation of heaven be so very fast, it appears to us slow, because heaven is so high, and far away, for distant objects in motion look motionless, and things shifting their place, stationary, as the following observation will show. If any body is on board a ship, sailing with the wind, in a river or on sea, her speed is fast, while she is near the shore, and slow, while she is far off. The ship's real speed remains the same, its quickness or slowness merely depending on the distance from which she is seen.

When we look up to heaven, its movement does not appear as quick as that of the unicorn. With the sun over it the unicorn hastens on, but when darkness falls, the sun is in front, why?

¹ Their own movement being from west to east, opposite to that of heaven.

² The *Kilin*, by Europeans usually called unicorn, whose prototype seems to have been the giraffe. The giraffe gallops like the fastest horse. The swiftest horses are likewise said to make 1,000 Li a day.

Because the unicorn is near, whereas the sun is far. Distance conveys the impression of slowness, and proximity that of speed. If a journey extends over 60,000 Li, it is difficult to form an adequate idea of the real movement.

The Literati assert that the sun moves one degree, and heaven 365 during one day and one night, that heaven turns to the left, and the sun and the moon to the right, and that they *meet* heaven.

The following question may be asked:—The movements of the sun and the moon depend on heaven, they move, attached to heaven, not straight on. How shall we describe it? The *Yiking* says:—"The sun, the moon, and the stars rely on heaven. Fruits, grasses, and trees rely on earth."¹ Relying means that they are attached. The movement attached to heaven is like that of men walking round on the earth. The simile is like that of the ants crawling on the rolling mill-stone.

There is the question:—How do we know that the sun does not detach himself from heaven, nor move straight on independently? If the sun could do so, he ought to turn eastward of himself, and not share heaven's movement to the west. The movement of the moon is the same as that of the sun, both being attached to heaven. This is proved by a comparison with the clouds.

The clouds are not attached to heaven, they always remain in their place. Provided the sun and the moon were not attached to heaven, we would expect them to keep their places likewise. From this it is evident that the sun's movement is connected with that of heaven.

Another question arises:—The sun is fire. On earth fire does not move, why then does the sun move on heaven?

The fluid attached to heaven has motion, that attached to the earth has not. If fire be attached to the earth, the earth does not move, consequently the fire does not move either.

Some one might object, how could water move, if the fluid attached to earth had no motion. The reply is that the water

¹ *Yiking*, 30th diagram (Li), Legge's transl. p. 237.—Our text slightly differs. It adds "and the stars," and writes "fruits" instead of "grains."

flows eastward into the ocean, because the north-western region is high, and the south-eastern low. It is the nature of water to seek the low places, whereas fire will rise. If the earth were not high in the west, the water would not run eastward either.

We will have to meet another objection as to how men, being attached to the earth, can move, if the fluid attached to the earth is motionless.

Human actions and desires all have an aim. Since purpose is at the root of human nature, man works and strives.

The ancients were plain and simple-minded. Though on the frontier of a neighbouring country they heard the cocks crow and the dogs bark, they never had any intercourse with that country.

Somebody will ask perhaps, why the stars do not move, if the fluid attached to heaven is in motion. I reply that the stars are fixed in heaven. Heaven moves, and since they are turned round along with heaven, they move also.

An opponent might urge that human nature is based on purpose, and therefore acts, but how could heaven move, since its principle is absence of purpose?—Heaven's movement consists in the spontaneous emission of fluid. The fluid being emitted, things are produced of themselves, but the fluid is not emitted on purpose, in order to produce things. Without movement the fluid cannot be emitted, and unless the fluid be emitted, things cannot be created. It is different from the movement of man. The movements of the sun, the moon, and the five planets all consist in the emission of fluid.

The Literati hold that there is a three-legged raven in the sun, and a hare and a toad in the moon. However, the sun is the heavenly fire which does not differ from the fire on earth. In the fire on earth there are no living beings, how could there be a raven in the heavenly fire? There are no living creatures in the fire, when they enter it, they are burnt to death. How could a raven remain unscathed?

The moon is water.¹ There are living beings in the water, but not hares or toads. When a hare or a toad remain long in the water, they inevitably die. The sun and the moon are attached to heaven just as shells and oysters swim in the deep, evidently

¹ Again the misleading symbolism. The moon represents the female principle, *Yin*, to which water corresponds, whence the naïve deduction is made that the moon is water.

because they belong to the same fluid. Are perhaps that what we call a hare and a toad, shells or oysters?

And let us ask the Literati whether the raven, the hare, and the toad are living or dead. If they be dead, and remain for a long time in the sun and the moon, they must become charred, decay and putrefy. If they be alive, where are they at the time of a total eclipse of the sun or, when on the last day of a month the moon totally disappears?

The raven, the hare, and the toad must be the fluid of the sun and the moon, as the intestines of man, or the heart, and backbone of animals are the fluid of these creatures. It is still possible to examine the moon, but, when we look at the sun, our eyes are dazzled, and we cannot make out what fluid really pervades the sun, yet we should be able to distinguish an object in the sun, and call it a raven? In fact, we cannot see the entire body of a raven, and we should remark that it has three legs? This is certainly not true.

Moreover, we hear the Literati speak of many animals, why then is there only one raven in the sun, and one hare and a toad in the moon?

The savants maintain that the eclipse of the sun is caused by the moon. They have observed that the eclipses of the sun always fall on the last and the first day of a month. At that time the moon is united with the sun, therefore she must eclipse him, they think. Many eclipses of the sun have occurred during the "Spring and Autumn" period. The Classic records that on the first day of such and such a moon the sun has been eclipsed, but it does not follow that the moon has any thing to do with these eclipses. If the chroniclers had known that the sun was eclipsed by the moon, why have they been silent on this point, and did not speak of the moon?

They say that, when an eclipse of the sun takes place, the *Yang* is weak and the *Yin* strong. When a man possesses great strength, he can subdue others in this world. Now, on the last day of a month, the light of the moon is extinguished, and, on the first day of the new moon, it is gone so to say, which is the highest degree of weakness. How could it vanquish the sun, for the eclipse of the sun is said to be caused by the moon? If, in an eclipse of the sun, the moon is believed to eclipse it, where is the moon? The eclipse is not caused by the moon, since the moon herself is destroyed. If we regard the sun from the same point of view as the moon, his light at an eclipse is destroyed of itself.

On an average, an eclipse of the sun occurs every 41 or 42 months, and an eclipse of the moon, every 180 days. These eclipses have their fixed time, and these changes do not always take place. When they happen, it is through the spontaneous action of the fluid. The last and the first day of a month recur very often, but does the moon cause an eclipse then? The sun being in his full, the change is brought about by his shrinking together. Must we suppose something that consumes (eclipses) the sun? What consumes the mountains or the earth, when the mountains collapse and the earth shakes?

Some say that, when the sun is eclipsed, the moon covers him. The sun being above, the moon below, her shadow falls on the sun's body. When the sun and the moon are united, but the moon is above, and the sun below, the moon cannot cover the sun, whereas, when the sun is above, and the moon underneath him, she casts her shadow on him. The light of the moon then covers the light of the sun, hence the expression:—eclipse.¹ The shadow of the moon is like that of the clouds which cover the sky in such a way that the sun and the moon are invisible.

Provided that both unite with their extremities, they must eclipse one another, and if both, when they come together, are joined like two pieces fitting one into the other, the sun must disappear as a matter of course. That the sun and the moon meet on the last and the first day of the month is a very common celestial phenomenon, but it is wrong to say that at an eclipse the moon covers the light of the sun for the following reason:—

In case that, when the sun and the moon unite, the moon covers the light of the sun, the edges of the two luminaries must fall together at the beginning of the eclipse, and they must change their places, when the sun comes out again. Now, let us suppose that the sun stands in the east, the moon in the west. The moon moves quickly eastward, where she falls in with the sun. She covers the edge of the sun, and after a short time she passes the sun and proceeds eastward. The western edge of the sun has been covered first, its light must then come back. The eastern edge has not yet been overshadowed, it will be eclipsed next.

¹ The Chinese expression is "to consume," "to eat" (食 or 蝕). In the popular belief the sun at an eclipse is being devoured by the "heavenly dog," an idea perhaps derived from India. In *Wang K'ung's* time it must not yet have been current, for otherwise he would most likely not have omitted to mention and controvert it.

Thus we see that during an eclipse of the sun the light of the western edge is extinguished, and that, when the sun comes back, the light of the western edge returns. Then the moon goes on, and covers the eastern edge, while the western edge returns. Can we say then that the sun and the moon are joined together, and that one covers and overshadows the other?¹

The scholars assert that the shape of the sun and the moon is quite round. When they look up to them, they appear shaped like a peck, or a round basket. Their shape is a regular circle, they are not like the fluid of a fire seen from afar, for a fluid is not round.—In reality the sun and the moon are not round, they only appear so through the distance, as will be seen from the following:—The sun is the essence of fire, the moon the essence of water. On earth fire and water are not round, why should they be round in heaven alone? The sun and the moon in heaven are like the Five Planets, and the Five Planets like the other stars. The stars are not round, only their radiance appears round, because they are so far from us. This will become evident from the following fact:—During the "Spring and Autumn" period stars fell down in the capital of *Sung*.² When people went near to examine them, they found that they were stones, but not round. Since the stars are not round, we know that the sun, the moon, and the planets are not round either.

The scholars discoursing on the sun, and the mechanics hold that there is only one sun, whereas in the "*Tribute of Yü*" and in the *Shan-hai-king* it is stated that there are ten suns. Beyond the ocean in the east there is the "Hot Water Abyss,"³ over which rises *Fu-sang*. The ten suns bathe in the water. There is a huge tree. Nine suns remain in its lower branches, while one sun stays on the upper branch.⁴ *Huai Nan Tse* also writes in his book about ten suns which were shining. During the time of *Yao* the ten suns came out together, and scorched everything, whereupon

¹ *Wang Ch'ung* here speaks of a partial eclipse. That the shadow of the moon in most cases covers only part of the sun cannot invalidate the right view, which *Wang Ch'ung* rejects on insufficient grounds.

² *Ch'un-ch'iu*, Duke Hsi 16th year (*Legge*, Classics Vol. V, Pt. I, p. 170).

³ *T'ang-ku*.

⁴ *Shan-hai-king* chap. 9, p. 1v.

Yao shot at them.¹ Hence they never were seen together any more on the same day.²

Commonly the "celestial stems"³ are called suns. From the first to the last stem there are ten suns. There are ten suns, as there are five planets. Intelligent people and disputing scholars are at a loss, how to find out the truth, and do not wish to decide in favour of either opinion. Thus the two antagonistic statements are transmitted without criticism, and neither of the two opinions meets with general approval. Yet, if we examine the question thoroughly, there are not ten suns.

The sun is like the moon. If there be ten suns, are there twelve moons? There are five planets, but the five elements:⁴—metal, wood, water, fire, and earth all burn with a different light. Should there be ten suns, their fluids ought to be different. Now, we do not discover any difference in the light of the sun, and we find that his size is the same at different times. If there were really different fluids, the light would certainly be different. If, on the other hand, the fluid is identical, it must be united into one sun, and there cannot be ten.

We see that with a sun-glass fire is drawn from heaven, the sun being a big fire. Since on earth fire is one fluid, and the earth has not ten fires, how can heaven possess ten suns? Perhaps the so called ten suns are some other things, whose light and shape resembles that of the sun. They are staying in the "Hot Water Abyss," and always climb up *Fu-sang*. *Yü* and *Yi*⁵ saw them, and described them as ten suns.

Some people have measured the light of the sun, and calculated his size. They found the diameter to be 1,000 Li long. Provided that the rising sun is the sun on the *Fu-sang* tree, this tree must overhang 10,000 Li to cover the sun, for the diameter of one sun being 1,000 Li, ten suns will require 10,000 Li.

Heaven is more than 10,000 Li distant from us.

When we look up at the sun, his brilliancy is so dazzling, and his glare so bright, that it becomes unbearable. If the rising

¹ According to other accounts *Yao* ordered his minister *I-i*, a famous archer, to shoot at the suns, of which he destroyed nine.

² The appearance of ten suns is mentioned in many ancient works:—in *Chuang Tse*, the *Li-sao*, the "*Bamboo Annals*," the *Tso-chuan*, etc.

³ The ten cyclical signs.

⁴ The five elements are considered to be the substances of the Five Planets, which have been named after them:—Metal Star (Venus), Wood Star (Jupiter), etc.

⁵ Cf. p. 111.

sun was the sun from the *Fu-sang* tree, *Yü* and *Yi* would not have been able to recognise him as the sun. A look at one sun would have sufficed to dazzle the eyes, how much more so, if there were ten suns. When *Yü* and *Yi* saw the suns, they appeared to them like pecks and round baskets, therefore they called them suns. The fires looked like pecks and baskets, but an object seen at a distance of 60,000 Li appears different from one looked at and examined quite near. Consequently what *Yü* and *Yi* saw they took for suns, but were not suns.

Among the things of heaven and earth many resemble one another in substance, yet they are not the same in fact. Beyond the ocean in the south-west there is a pearl-tree.¹ It has pearls, but they are not fish-pearls.² The ten suns are like pearls of the pearl-tree. The pearls of the pearl-tree look like pearls, but are not real pearls. Thus the ten suns look like the sun, but are not real suns. *Huai Nan Tse* having read the *Shan-hai-king* wrongly asserted that for a Sage ten suns were lighted, and made the random statement that at *Yao's* time ten suns rose together.

The sun is fire, the "Hot Water Abyss" water. Water and fire annihilate one another. Therefore the ten suns bathing in the "Hot Water Abyss" should have been extinguished and destroyed. Fire burns trees, *Fu-sang* is a tree. When ten suns rested upon it, it ought to be parched and scorched up. However, in spite of the bath in *T'ang-ku* the light did not become extinguished, and though the suns ascended *Fu-sang*, its boughs were not scorched or parched. The ten suns are like the sun which rises to-day, yet they cannot be tested by the five elements.³ Hence we infer that they were not real suns.

When *Yü* and *Yi* beheld ten suns, it cannot have been night-time, but must have been day. When one sun rose, the other nine must have been left behind, how could they rise all ten together?⁴ It must have been like dawn before the sunrise.⁵

Furthermore, heaven turns and passes through a certain number of degrees. If the various suns follow this movement, and turn

¹ Presumably a coral-tree in the Persian Sea is meant.

² The Chinese imagine that pearls are the produce of fish, not of shells or oysters.

³ If they were of the same stuff as our sun, *viz.* fire, they would have been extinguished in water, and have burned the wood of the *Fu-sang* tree. Since they did not do that, they cannot have been real suns like ours.

⁴ The one sun in the upper branches of the *Fu-sang* tree must have risen prior to the nine others still lingering in the lower branches.

⁵ As far as the nine suns are concerned, which were still below the horizon,

round with heaven, how could they remain in the branches of *Fu-sang* or in the water of the "Hot Water Abyss?" In case they stay back, they miss the movement, and differences in the movement would bring disharmony. If, therefore, the rising sun be different from the ten suns, they only resemble suns, but are not suns.

"During the 'Spring and Autumn' period on the *hsin mao* day, in the fourth month of summer, in the seventh year of Duke Chuang at midnight the common stars were invisible, and stars fell down like rain."¹

Kung Yang in his commentary asks:—What does "like rain" mean? It is not rain. Then, why use this expression? "The unrevised *Ch'un-ch'iu*" says, "It rained stars, which previous to approaching to within a foot of the earth departed again." The Sage corrected this, and said, "The stars fell down like rain."²

"The unrevised *Ch'un-ch'iu*" refers to the time, when the *Ch'un-ch'iu* was not yet revised. At that time the Chronicle of *Lu* had the following entry:—"The stars fell down like rain. They came near the earth at a distance of over a foot, and then departed again." The Sage is *Confucius*. *Confucius* revised it, and said "The stars fell like rain." His idea was that on the earth there are mountains, hills, and high buildings, and he was afraid lest the statement about the stars coming near the earth at a distance of over a foot should not be true.³ Therefore he made an alteration, and said "like rain." Being like rain they came down from above the earth. The stars also fall down from heaven and depart again. On account of this similarity he says "like." Although there was the notice that the stars came near the earth at a distance of over a foot, he merely said "like rain." The expression "falling" which he uses refers to those stars. Though he assigned them their places, and fixed the text, he speaks of the falling stars in the same way as the Chronicle does.

When from the plain we look up at Mount *T'ai*, and behold a crane on its summit, it appears to us as big as a crow, and a crow, like a sparrow. It is the height of Mount *T'ai* and its distance which cause us to lose the true estimate of the size of things.

¹ Cf. *Ch'un-ch'iu* (Legge, Classics Vol. V, Pt. I, p. 79). The seventh year of Duke Chuang of Lu is 686. B.C.

² A quotation from *Kung Yang's* commentary to the *Ch'un-ch'iu*.

³ Had the distance of those meteors not been more than one foot from the surface of the earth, they would inevitably have collided with the elevations of the earth, such as mountains, buildings, etc. Therefore *Confucius* omitted the remark of the original text.

The distance of heaven from earth amounts to upwards of 60,000 Li, which is not only the height and the distance of the summit of Mount T'ai. The stars are fixed to heaven. When we examine them, we do not obtain a correct idea of their nature, for the conditions, under which we see them, are still more unfavourable than those, under which we look at the crane or the crow. By calculations we find that the size of the stars must be a hundred Li. Their brilliancy is so strong, that they shed light. If, nevertheless, they appear to us only as big as a phoenix egg, we have lost the true estimate by distance.

Let us suppose that the falling stars are in fact stars falling from heaven, then we would not be able to recognise them as stars, when they approach the earth, because during their fall their size is not the same as that which they have in heaven.¹ Now, as long as we see the falling stars in heaven, they are stars, if they are not, they are made up of air. We see ghosts having the semblance of dead people. In reality it is but air condensed into those forms, not real dead people. Thus the falling stars are in reality not shaped like stars. *Confucius* correctly calls them falling, which means that they are not stars, and rightly characterises them as being like rain, *i. e.* they are not rain, both features being opposed to the real nature of stars.

The *Tso-chuan* remarks on the above quoted passage of the *Ch'un-ch'iu*, "On the *hsin-mao* day, in the fourth moon during the night the common stars were not visible, because the night was bright. The stars fell like rain *i. e.* together with rain." This remark that the stars were invisible owing to the brightness of the night tallies with a passage in the *Yiking*² to the effect that at mid-day the Dipper³ is visible. If during the day the Dipper is visible, it must be dark, not bright, and if during the night the stars were invisible, the night must have been bright and clear. The facts were different, but the idea is the same, and it is consistent with truth.

The *Tso-chuan* says "together with rain," which is tantamount to "combined." On the *hsin-mao* day the night was bright, therefore the stars were invisible, but this brightness shows that there was no rain. The rain fluid is dark and obscure, how could there be brightness than? There being brightness, rain is impossible, how could the stars fall "together with rain?" Consequently the

¹ The meteors never measure a hundred Li.

² *Yiking*, 55th diagram (*Feng*), Legge's transl. p. 336.

³ A constellation.

expression "together with rain" is wrong. Moreover, if it be said that the night was so bright, that the stars became invisible, how could the stars falling together with rain be seen?

"On the *wu-shên* day of the first month in the 16th year of Duke *Hsi* five stones fell down in *Sung*."¹ The *Tso-chuan* remarks that they were stars. Since falling stones are called stars, those stars are believed to have become stones by falling. The stars falling in the *hsin-mao* night were stars, but in reality stones then. If the stars falling in the *hsin-mao* night were like those stones, the earth had high buildings, which must have been smashed. Although *Confucius* omitted to mention that the stars came near the earth as far as one foot, there certainly has been a certain distance from the earth, and the historiographer of *Lu*, who saw the event with his own eyes, would not have said so at random.

According to the *Tso-chuan* the stars fell down together with rain. As rain collects on the earth, the stones must have done so likewise, but, since, when they touched the earth, they did not demolish the buildings, it is evident that they were not stars. Besides, on what does *Tso Ch'iu Ming* base his statement that the stones were stars? When the stones came down, their fall was very light, but why must they have fallen down from heaven?

During the *Ch'in* epoch three mountains disappeared. Partly they were not dispersed, but collapsed, where they stood, which must have caused a great noise. Perhaps at that time the mountain of the *I Ti* went off its base, and came down in *Sung*. When the people of *Sung* heard the stones fall, they called them stars, and when *Tso Ch'iu Ming* had examined them, he also gave them this name.

The substance of the stars is identical with that of the various things and like that of the sun and the moon. The so-called Five Planets are the light of the substance of the five elements. The Five Planets and the other stars all have the same light, therefore I am afraid that we miss the truth, if we regard the fixed stars alone as stones. In reality the stars which fell during the *hsin-mao* night were like rain, but they were not stars, just as the ten suns in the "Hot Water Abyss" resembled the sun, but were not real suns.

The Literati also maintain that the expression that rain comes from heaven means that it positively falls down from heaven. How-

¹ Quoted from the *Ch'un-ch'iu* (*Legge* Vol. V, Pt. I, p. 170). The event took place in 643 B.C.

ever, a discussion on this subject leads us to the conclusion that rain comes from above the earth, but not down from heaven. Seeing the rain gathering from above, we simply say that it comes down from heaven. As a matter of fact, it comes from above the earth. But how can we demonstrate that the rain comes from the earth, and rises from the mountains? The Commentary to the *Ch'un-ch'iu*¹ says, "It breaks through the stones one to two inches thick, and gathers. That in one day's time it spreads over the whole Empire, is only the case with the *T'ai-shan*."²—From the *T'ai-shan* it rains over the whole Empire, from small mountains over one State, the distance depends on the height. As regards the forthcoming of the rain from the mountains, some hold that the clouds carry the rain with them. When the clouds disperse, the water falls down, and is called rain. Thus the clouds are rain, and rain, clouds. When the water comes forth, it is transformed into clouds; they condense, and become rain, and, when they are compressed still more, coagulate into dew. When garments are moistened as with rain, it is not the effect of the clouds, but of the rain which they carry.

Some persons will refer to the *Shuking* which says, "When the moon follows the stars, there is wind and rain,"³ and to the *Shiking*, where we read that "The moon approaches the Hyades, which will bring heavy showers of rain."⁴ They all believe that according to these passages of the two Classics it is not heaven which is causing the rain. How is that?

When the rain comes from the mountains, the moon passes the stars, and approaches the Hyades. When she approaches the Hyades, it must rain. As long as it does not rain, the moon does not approach, and the mountains have no clouds. Heaven and earth, above and below, act in spontaneous harmony. When the moon approaches above, the mountains are heated below, and the fluid unites. The fortuitous connexion between the various fluids and bodies is due to spontaneity. Clouds and fog show that there is rain. In summer it becomes dew, in winter frost. Warm it is rain, cold, snow. Rain, dew, and frost all proceed from earth, and do not descend from heaven.

¹ *Kung Yang's* Commentary, Duke Hsi 31st year.

² The highest peak in *Shantung*.

³ *Shuking*, *Hung-fan*, Pt. V, Bk. IV, 38 (*Legge* Vol. III, Pt. II, p. 342).

⁴ *Shiking* Pt. II, Bk. VIII, Ode 8 (*Legge* Vol. IV, Pt. II, p. 422).

CHAPTER XXI.

On Heat and Cold (*Han-wên*).

People reasoning on heat and cold assert that, when the sovereign is pleased, it is warm, and, when he is angry, it is cold. How is that?

Joy and anger originate in the bosom. Subsequently they find their way out, and once outside, are the causes of rewards and punishments, rewards and punishments being the manifestations of joy and anger. When heat and cold are sufficiently strong, things become withered, and men are injured, and that is done by heat and cold, which are said to be the representatives of joy and anger.

Within the course of a few days a sovereign is not always full of joy or anger, which sentiments having broken forth from the bosom, expand and appear as heat and cold outside, thus showing the feelings of the bosom. When the sovereign is pleased or angry, this fluid of his bosom is not changed into heat or cold. Why should the fluid in his bosom be different from the fluid within the territory of a country? The fluid of the bosom is not transformed through joy or anger, how then should heat and cold originate within the territory?

During the time of the *Six States*,¹ and the *Ch'in* and *Han* epoch the feudal princes were subjugating one another, armour-clad warriors filling all the roads. The States were investing each other with the greatest animosity, and their leaders thought of nothing else than of vanquishing their enemies. A feeling of universal slaughter pervaded everything. Yet at that time it was not always cold in the Empire. The time of *Yü* was one of universal peace. The government was good, the people contented, and the sovereign always pleased. In every house they were playing the guitar, singing, beating drums, and dancing. Yet at that time it was not constantly warm in the Empire. Is the feeling of joy and anger evoked by small things only, and does it not care for great ones? How is it so little in accordance with the deeds done?

¹ *Yen, Chao, Han, Wei, Ch'i and Ch'u*, which in 332 B.C. made an offensive and defensive alliance to check the encroachments of the *Ch'in* State, but by and by the latter overpowered and absorbed them all.

Near the water it is cold, near the fire warm, the heat and the cold decrease in proportion to the distance, for the quantity of the fluid varies according to the distance. The seat of the fire is always in the south, that of the water in the north,¹ therefore the northern region is cold, and the southern limit hot.

The fire in a stove, the water in a ditch, and the fluid in the human body are all governed by the same principle. When the sovereign is pleased or angry, this fluid of heat or cold ought to be especially strong in his private apartments, and much less so outside his territory. Now the temperature is the same without and within, consequently it cannot well be the result of the sovereign's joy or anger, and the assertions of our scholars to that effect are futile.

With an emperor a sudden change of the mental fluid takes place in the empire, with princes in their territory, with ministers and high officers in their department, and with common people in their house. Since even ordinary people are liable to such changes, their joy and their anger must also produce such fluids (as heat and cold). The father quarrels with the son, and husband and wife reprove one another. If there ought to be anger, but anger be turned into joy, or if faults be forgiven, and the wrong done hushed up, there would be cold and heat in the same house. This shows us that the sudden changes (of temperature) are not being caused by joy and anger.

Some one will say that there is attraction by affinity. If a man be pleased, he is kind and genial, and in his kindness gives rewards. The *Yang* principle is giving, and the *Yang* fluid is warm, therefore the warm fluid corresponds to it. If a man be angry, he is enraged and indignant, and in his rage puts people to death. The *Yin* principle is cold murder, and the *Yin* fluid is cold, therefore the cold fluid corresponds to it. "When the tiger howls, the wind blows from the valley, and when the dragon performs its antics, the brilliant clouds rise."² Their fluids being identical, and their species the same, they attract one another. Hence the saying that with the body one removes the shadow, and that with the dragon one attracts the rain.³ The rain responds to the dragon and comes, the shadow responds to the body and goes.⁴ The nature

¹ According to ancient natural philosophy. Consequently temperature cannot be the result of the feelings of the sovereign.

² A quotation from *Huai Nan Tse* III, 2, with a slight variation of the text.

³ Therefore during a drought clay figures of dragons are set up and worshipped to attract the rain. Cf. I, p. 235, No. 47.

⁴ Viz. with the body.

of heaven and earth is spontaneity. In autumn and winter punishments are meted out.¹ Smaller misdemeanours are partly pardoned, but the capital punishments cause a bitter cold. The cold comes as an accompaniment of punishment, which shows that they attract one another.

If heat and cold be compared with wind and clouds, and joy and anger refer to the dragon and the tiger, a mutual attraction might be possible, provided that the fluids be the same and the categories similar.² When the tiger howls, the wind rises from the valley, and when the dragon gambols, the clouds rise within a radius of one hundred Li, but in other valleys and other regions there is no wind nor clouds. Now, sudden changes of temperature take place everywhere, and at the same time. There may be executions within a territory of a hundred Li, but it is cold within a thousand Li, consequently this could not well be considered a proof of a connexion between the two events. *Ch'i* and *Lu* were conterminous, and gave rewards and punishments at the same time. Had *Ch'i* rewarded, while *Lu* punished, the effects would have been different also. Could then the *Ch'i* State have been warm, whereas it was cold at the same time in the *Lu* country?

In former times nobody was more cruel in punishing than *Ch'ih Yu* and the doomed prince of *Ch'in*.³ The subjects of *Ch'ih Yu* were most perverse and dissolute, and in doomed *Ch'in* red clad criminals were walking on the roads shoulder to shoulder, and yet at that time it was not always cold in the Empire. On the market of the emperor's capital oxen and sheep were slaughtered every day by hundreds. He who executes man as well as he who kills animals has a wicked heart. Albeit, the air on the market place of the capital cannot always be cold.

One might object that a man is far superior to animals, and that man alone provokes the fluid. However, does the one who puts to death provoke the fluid, or do those who are put to death, cause the change? In the first case, no matter, whether the one who inflicts the death penalty executes a man, or kills an animal, the mind is the same, and in the latter men and beasts are both creatures. They all belong to the ten thousand beings, and would not a hundred mean ones be worth as much as one precious one?

Some people will maintain that a sovereign alone can evoke the fluid, but not common people. If, to set the fluid in motion,

¹ Cf. I, p. 328 Note 7.

² An attraction between joy and heat, anger and cold.

³ *Ch'in Shih Huang Ti*.

a sovereign is required, why does the world make so much of *Tsou Yen*? *Tsou Yen* was a commoner, and yet he could move the fluid quite alone, as everybody admits.¹

When one man is put to death, the air becomes cold, but, when a man is born, does the temperature become warm then? When a general amnesty is granted to the four quarters, and all punishments are remitted at the same time, the fluid of the month and the year does not become warm thereby.

In former years thousands of people have had their houses burnt, so that the flames and the smoke went up to heaven, and the Yellow River broke through its dykes, flooding a thousand Li, so that far and wide there was no bound to the prospect. Fire is identical with the hot fluid, and water with the cold one. At the time of the conflagration or the inundation of the Yellow River it has not been warm or cold. The setting in of heat and cold do not depend on government, I dare say, but eventually heat and cold may be simultaneous with rewards and punishments, and it is for this reason that the phenomenologists² describe them as such.

Spring is warm, summer hot, autumn cool, and winter cold. These four seasons are spontaneous, and do not concern the sovereign. The four seasons are not caused by government, but they say that heat and cold correspond to it. At the beginning of the first month and subsequently at the "commencement of spring" all the punishments have been meted out, and the prisons remain empty. Yet one day it is cold, and one day warm. What manner of punishment is being inflicted, when it is cold, and what kind of rewards are given, when it is warm? We see from this that heat and cold correspond to the time periods of heaven and earth,³ and are not made by men.

When people are suffering from a cold or from fever, their actions have no influence upon these diseases. By exposure to the wind, or to bad air their body has become chilly or feverish. By changing their habits, or altering their style of life they do not

¹ When *Tsou Yen*, a scholar of the 4th cent. B.C., had been put into prison upon a trumped up charge, he looked up to heaven and wept. All of a sudden snow began to fall, although it was midsummer. See also I, p. 294.

² A class of scholars, often mentioned in the *Lun-hêng*, who seem to have devoted themselves to the study of natural phenomena and calamities, such as heat and cold, inundations, droughts, famines, etc. to which, however, they did not ascribe natural, but moral causes, misled by the pseudo-science of the *Yüking* and similar works.

³ Of which the Chinese distinguish 24, beginning with *li-ch'un* "commencement of spring." They count from the days on which the sun enters the first and fifteenth degree of one of the zodiacal signs.

get rid of their cold or their fever. Although the body is quite near, it cannot bring about a change and a cure. Now a city or a State is much more distant, how should it be possible to regulate their fluids?—When a man has caught cold, he drinks medicine, which soothes his pain, and when, being somewhat weak, he has got fever, he swallows pills, which make him perspire, and thus cure him.

In *Yen* there was the "Cold Valley" in which the five kinds of grain did not grow. *Tsou Yen* blew the flute, and the "Cold Valley" could be cultivated. The people of *Yen* sowed millet in it, and called it "Millet Valley." If this be true that with playing the flute the cold fluid was dispelled, how could this calamity be averted by a change of government or action? Therefore, a cold and fever cannot be cured but with medicine, and the fluid of the "Millet Valley" cannot be transformed but with music.

When *Yao* was visited with the Great Flood, he ordered *Ya* to regulate it. Cold and heat are essentially the same as the Great Flood.¹ *Yao* did not change his administration or conduct, being well aware that the Great Flood was not the result of government or conduct. Since the Flood was not brought about by government or conduct, we know that heat and cold cannot be caused by government either.

Some one might in disproof quote from the "Various Verifications" of the *Hung-fan* which says that "excitement is as a rule accompanied by cold, and cheerfulness by tepidity."² Accompanied means: followed, tepidity: warmth, and "as a rule:" always. When the sovereign is excited, cold weather always follows, when he is cheerful, warm weather follows. Cold and heat correspond to excitement and cheerfulness, how can their connexion with the government be denied? Does the Classic say that excitement causes no cold, and cheerfulness no warmth?

The sovereign being excited or cheerful, cold or heat set in, but by chance and of their own accord. If they corresponded intentionally, it would be like the obtaining of omens by divining with shells, or like the finding of numbers by telling the fortune from straws. People pretend that heaven and earth respond to the questions addressed to them, but, as a matter of fact, it is nothing but chance. Heat and cold respond to excitement and cheerfulness, as omens and numbers are the response to the in-

¹ They are all natural phenomena.

² *Shaking, Hung-fan* Pt. V, Bk. IV, 34 (*Legge* Vol. III, Pt. II, p. 340).

quiries of the diviners. Externally they seem to respond, but actually it is hazard. How can we prove that?

The principle of heaven is spontaneity. Spontaneity means absence of purpose. When the two kinds of divination are applied, things may meet eventually, or happen by accident, and perhaps coincide with human affairs. The heavenly fluid is there already, therefore one may speak of a principle. Should it correspond to government, however, there would be no more spontaneity.

*Ching*¹ has distributed the 64 symbols of the *Yiking* over one year. One symbol rules over 6 days and $\frac{7}{10}$. The symbols consist of *Yin* and *Yang*.² The fluid rises and falls. When the *Yang* fluid rises, it becomes warm, and, when the *Yin* fluid rises, it becomes cold. According to this theory heat and cold depend on the symbols, but do not correspond to government. In accordance with the "wu-wang" symbol³ of the *Yiking*, inundations and droughts have fixed times. All the innumerable calamities and disasters are of the same kind.

I am afraid that the phenomenologists have missed the truth for the following reason:—"The ideal man is endowed with the same virtue as heaven and earth. When man takes the lead, heaven does not disagree with him, and when he follows heaven, he respects heaven's time."⁴ The *Hung-fan* on the other hand says that "excitement is as a rule accompanied by cold, and cheerfulness by tepidity." According to this passage of the *Hung-fan* the heavenly fluid follows man. The *Yiking* however only says that, when man takes the lead, heaven does not disagree with him. But why does it add that, when he follows heaven, he respects heaven's time? To follow means that heaven was already cold or hot before, and that man followed with his rewards and punishments afterwards. This statement of men does not agree with the *Shuking*. That is my first doubt.

Ching determines heat and cold by the *Yin* and the *Yang* fluids ascending and descending, whereas the phenomenologists lay all the stress on punishments, joy and anger. The two schools walk different ways. That is my second doubt.

When people determine heat and cold, it may be cold to-day, and warm to-morrow, or at dawn there is plenty of hoar-frost,

¹ *Ching Fang*, a metaphysician of the 1st cent. B.C., who spent much labour on the elucidation of the *Yiking*.

² Marked by broken and unbroken lines.

³ The 25th hexagram of the *Yiking*.

⁴ Quotation from the *Yiking*, 1st diagram (*Ch'ien*). Cf. I, pp. 278 and 308.

and in the evening resplendent light, or one morning is rainy, but warm, and another bright and cold. Now rain is *Yin*, and brightness *Yang*, and conversely cold is *Yin*, and warmth is *Yang*. A rainy day may clear up, and become cold, and a bright day become rainy, and warm. The categories do not correspond correctly. That is my third doubt.

These three doubts are not set at rest, and the principle of spontaneity is not upheld either.

CHAPTER XXII.

On Thunder and Lightning (*Lei-hsü*).

In midsummer thunder and lightning rapidly following each other, split trees, demolish houses, and occasionally kill men. Common people are of opinion that, when the lightning strikes a tree, or demolishes a house, Heaven fetches a dragon, whereas, when a man is killed, they say that it is for his hidden faults. If in eating and drinking people use impure things, Heaven becomes angry, and strikes them dead. The deep rolling sound is the expression of Heaven's anger like the breathing and gasping of angry men. Every one, no matter whether intelligent or stupid, says so. But if we look into the matter, taking human nature as a basis, we find that all this is nonsense.

By a thunder-stroke one fluid is set in motion, and one sound produced.¹ A tree is hit, and a dwelling damaged, and at the same time a man may be killed. When a man is slain, a tree may be struck, and a house damaged also. But they assert that, when a tree is struck, and a house damaged, Heaven fetches a dragon, whereas, when it kills a man, it punishes him for his hidden guilt. In that case something inauspicious would clash with the auspicious fetching of the dragon.² That both things should happen at the same moment, and with the same sound, would not be proper.

It has been argued that the rolling is the sound of Heaven's growling. That would be appropriate for the punishment of the guilty, but out of place for fetching dragons. In meting out punishment, Heaven may be angry, but, when it fetches a dragon, what fault has it, that it should be irritated like that? Provided that the dragon be a spirit, then Heaven in fetching it, ought not to be angry. If, however, a dragon has faults, which are to be atoned for like those of man, Heaven would kill it, but why must it still fetch it? While destroying a man, Heaven may be in wrath, but, when it fetches a dragon, what wrong has the dragon done, that Heaven should be so enraged at it? Having smitten a man, Heaven does not fetch him. If under the same circumstances it

¹ The same force destroys the tree, the house, and the man.

² The dragon is accounted a sacred animal.

does so with a dragon, what difference is there between human guilt and that of dragons? If both are put to death, where does a difference come in? We can no more accept the assertion that Heaven fetches dragons, than approve of the idea that the guilty meet with their dues for the following reasons:

When the thunder instantaneously follows upon the lightning, and a man falls to the ground dead, the rolling sound is close above his head, which brings about his death. But is the rolling really Heaven's anger? If so, in its wrath, it would kill a man by the angry breath of its mouth. But how can the angry breath of a mouth kill a man? On examining the body of a man, who has been struck by a thunderbolt, one discovers traces of burning. Provided that Heaven used its mouth in its anger, could its angry breath become fiery then?

Moreover, the mouth is connected with the body, and its movements must be the same as those of the body. When lightning strikes, the sound is on the earth, and, when the work of destruction is done, it is again in the sky. Now, the moment, when the sound is on the earth, the mouth must approach it, and the body do the same. But, if at a thunder-clap we look up to Heaven, we do not see it descending. Since we do not see it come down, the rolling sound cannot be the expression of Heaven's anger.

Heaven's anger cannot be different from that of man. When an angry person comes near anybody, his voice sounds loud, when he is far off, his voice seems low. Now, Heaven's voice is near, but its body far away. Therefore, anger is out of the question.

When the peals of thunder rapidly succeed one another, the sound may be in the East, the West, the North or the South. Provided that Heaven be angry and move its body, then, if its mouth is in an eastern, western, northern, or southern direction, looking up we ought to see Heaven in one of these directions likewise.

Some one might object that Heaven really was in one of these directions, but could not be seen by man owing to the obscurity, caused by the clouds and the rain. Yet over a distance of a thousand Li there are not the same winds, and within a hundred Li there is not the same tempest. As the *Yüking* has it:—"A hundred Li are frightened by the concussion."¹ The region where the thunderstorm is raging, is darkened by the thunder-clouds and the rain, but beyond a hundred Li, where no rain is falling, one ought to

¹ *Yüking* Book V, *Chên* Hexagram (No. 51).

see Heaven moving eastward, westward, north- or southward. The mouth being joined to Heaven, Heaven must follow it. Whenever the mouth moves, the entire Heaven must shift its place also, and it is not only where the tempest rages, that Heaven follows the movements of its mouth.

And who is it, whom we believe to be angry? The Spirit of Heaven or the dark blue sky? If we say, the Spirit of Heaven, an angry spirit can give no sound, and, if we say, the dark blue sky, its body cannot become angry, for anger requires a mouth.

Heaven and Earth are like husband and wife, they are father and mother of mankind. Now, let a son have committed a fault, and his father in a fit of passion beat him to death, would not his mother weep for him? When Heaven in its wrath slays a man, Earth ought also to cry over him, but one only hears of Heaven's anger, and never of Earth's crying. If Earth cannot shed tears, Heaven cannot be angry either.

Furthermore, anger must have its counterpart in joy. Men have hidden faults, but they have also latent virtues. Hidden faults in a man call forth Heaven's anger, which prompts it to kill him, but in case of latent virtues Heaven ought also to requite him with good. If the rolling sound is regarded as an expression of Heaven's anger, Heaven, when pleased, ought to give a hearty laugh.

Men are pleased or angry, therefore the same is said of Heaven. We try to get a conception of Heaven by ascribing human qualities to it. The source of this knowledge of Heaven is man. If man would feel no anger, there is no reason either, why Heaven should. Since our knowledge of Heaven is derived from that of man, human nature in its entirety must be taken as basis. A man, when angry, breathes heavily, when pleased, he sings and laughs. We much less often hear of Heaven's joy, than of its anger, and much more seldom see it reward, than punish. Is Heaven always irritated and never content? Does it mete out punishment pretty freely, but is rather sparing of its rewards? How does its anger and vindictiveness become manifest, whereas there are no instances of its joy and liberality?

When lightning strikes, it hits a tree, damages a house, and eventually kills a man. This is looked upon as Heaven's anger. But not unfrequently a thunder-clap is without effect, causing no damage, and destroying no human life. Does Heaven in such a case indulge in useless anger? A sovereign's joy and anger are not in vain. Being pleased or angry, he will certainly reward or punish. Useless anger without punishment would be unbecoming in Heaven. Doing some-

thing unseeming, it would lose its dignity thereby. That is not Heaven's way.

The writers on government hold that cold and heat coincide with joy and anger. When the sovereign is pleased, the weather is mild, when he is angry, it is cold. Then on the day of a thunder-storm the temperature ought to be cold.

Before *Han Kao Tsu* was born, Dame *Liu*¹ while sleeping on the banks of a big pond had intercourse with a spirit in her dream. At that time there was thunder and lightning, and a great darkness. Heaven was just then emitting its fluid, and ought to have been pleased,² why was it irritated and thundering?

If striking and breaking is construed as a sign of Heaven's anger, and not striking or breaking as a sign of Heaven's joy, the rolling noise would not be appropriate in both cases.³ Man expresses joy and anger by different sounds, if Heaven used the same sound for two different purposes, there would be a fundamental difference between him and man. From what circumstance then could we infer Heaven's anger?

To give other persons impure things to eat is a small offence. For Heaven to chastise such small offenders in person with its own most precious body, would be derogatory to its majesty. Exalted persons do not punish personally, therefore does the emperor not execute the criminals with his own hand. Heaven is more exalted than the emperor. If it punished small misdemeanours itself, its virtue would be inferior to that of the emperor.

Heaven's sentiments must be similar to man's feelings. When a prince punishes the wicked, he upon first hearing of their crime, becomes furious and condemns them, but when it comes to taking their lives, he commiserates and pities them. Therefore the *Analects* say "When you have found out the truth, be grieved and pity them, and do not feel joy."⁴ *Chou* was utterly depraved, yet, when *Wu Wang* was going to put him to death, he deplored and pitied him. Thus in the *Shuking* he says:—"I commanded the wild tribes, but I am sorry for you."⁵ A sovereign puts the bad to death,

¹ The mother of the emperor *Kao Tsu*. Cf. I, p. 357.

² Heaven as a spirit was just then engendering *Han Kao Tsu*, the Son of Heaven.

³ In the case of joy as well as of anger.

⁴ *Analects* XIX, 19. The criminal judge *Yang Fu* having consulted the philosopher *Tsing Tse* on the duties of his office, the latter advised him to pity the offenders, whose misdeeds were perhaps a consequence of bad administration.

⁵ This passage is not to be found in our text of the *Shuking*.

but with a feeling of commiseration, whereas Heaven in punishing misdemeanours, strikes people dead in its rage. Thus Heaven would be less merciful than man.

Rain is believed to be a fluid emitted by Heaven. Put forth by Heaven, it becomes moistened, and gives the rain. When the rain saturates everything, one speaks of timely showers. Unless he be in good humour, man does not show kindness, and unless it be pleased, Heaven does not pour down rain. If thunder be taken for an expression of Heaven's anger, then rain must be a sign of its joy. When there is thunder, it is always accompanied by rain. One must suppose, therefore, that Heaven is at the same time grumbling and laughing. A sovereign does not mete out rewards and punishments on the same day. Should Heaven's anger and joy coincide in time, Heaven and man would not be in harmony, and their ways of rewarding and punishing quite different. Moreover, anger and joy are both fitful. To fly into a fit of passion out of disgust at man's conduct, to punish him for his offence, and, in doing so, to be guided by passion, would be unworthy of Heaven.

Regarding a thunderstorm in winter, people assert that the *Yang* fluid has lost its force. When it thunders in spring, they say, it comes out, but when there is a tempest in summer, instead of owning that then the fluid has its greatest force, they speak of Heaven's anger. Of course that is nothing but idle talk.

Man is a creature between Heaven and Earth. Other creatures are likewise creatures. What other creatures eat and drink, Heaven does not know, and it should be aware of what man eats and drinks? All beings are to Heaven like children. The kindness and love of father and mother to all their children are the same. Why then does Heaven watch the nobler and more intelligent being so closely, but takes no heed of the humbler and less gifted ones? Why does it pry into all that man does, but ignores other creatures?

Dogs and pigs eat human excrements, yet Heaven does not kill them for that. Provided that Heaven restricts only man on account of his superiority, then, if rats contaminate his drink or food, and man unwittingly eat it by mistake, Heaven does not destroy the rats. If Heaven can pardon the rats, it can do the same for man. Man may by mistake give others impure things to eat, and those unaware of it, may eat them. But they will never offer rotten things on purpose. Should they do so, the others would not take them.

The Empress *Lü Hou*¹ cut off Lady *Ch'i*'s hands, tore out her eyes, and placed her in a privy as a human swine. Then she called people, and showed them her victim. All felt sick at heart. When the emperor *Hui Ti* saw her, he fell sick, and did not rise again.² *Lü Hou* acted on purpose, but Heaven did not punish her. If on the other hand Heaven strikes people dead for a mere inadvertence without mercy or regard for the faults, its government is tyrannical.

When men eat something impure, they do not discover it by the taste. If they feel it, after having swallowed it, they call it a pollution of their bowels. When Lady *Ch'i* was put into the cess-pool, her whole body was disgracefully soiled, which is nothing else than impurity, for the body does not differ from the bowels. To care for the intestines, but disregard the body, to resent impurity, but not to feel the afore-mentioned horrible disgrace, would not be like Heaven.

The news that anybody has eaten something unclean does not disturb people's minds, whereas all that saw Lady *Ch'i* felt sick at heart. Man being hurt, Heaven must feel pity too. Commiserating Lady *Ch'i*, it must hate *Lü Hou*. Notwithstanding, when *Lü Hou* died, she was not struck by a thunderbolt.

The Taoist *Liu Ch'un* made a fool of the king of *Ch'u*, *Ying*, and caused him to eat some dirty stuff. *Liu Ch'un* died later on, but it needed no lightning to make him die.

In the 6th month of summer of the year 79 A.D. *Chin Chuan* of *K'uei-chi*³ was killed by lightning. Of the sheep which he used for his daily meals, five died together with him. What hidden faults had these animals, that the lightning killed them?

Boatmen sometimes pollute a stream up-river, while other people drink its water down-river. Yet the boatmen do not die by lightning.

The Spirit of Heaven dwells in heaven just as a king in his residence. A king lives behind many gates, therefore the Spirit of

¹ The first wife of *Han Kao Tsu*, who usurped the imperial power, and reigned under her own name against all custom from 187-179 B.C. Her son, the Emperor *Hui Ti*, whose nominal reign lasted from 194-187 B.C., was nothing but a puppet in her hands. *Lü Hou* was a fiend in human shape, who had always some poison ready for her enemies. One of her first acts, after she came to power, was to wreak her vengeance on her rival, Lady *Ch'i*, a concubine of *Han Kao Tsu*, who had attempted to have her own son made heir-apparent in place of *Hui Ti*, the son of *Lü Hou*. *Hui Ti*, a very kind-hearted, but weak sovereign did all in his power to shield his half-brother from the wrath of his mother, who poisoned him all the same.

² This story is abridged from the *Shi-chi* chap. 9, p. 3.

³ A city in *Chekiang*.

Heaven must stay in some secluded place likewise. As the king has his palaces and halls, Heaven also has the *T'ai-wei*, *Tse-kung*, *Il-tuan-yan* and *Wên-ch'ang* mansions.¹

A king being far away from men does not know their occult crimes. How could the Spirit of Heaven in his four palaces see the secret misdeeds of men? If a king hears of the faults of his subjects, he learns it through others. If Heaven becomes cognizant of the crimes of men, it must have it from its angels. In case the spirits are Heaven's informants as to crimes, it must also entrust the spirits with retributive justice. Such being the case, the so-called anger of Heaven is not that of Heaven, but of the spirits.

A king inflicts capital punishment in autumn,² Heaven kills in summer. Thus the king in meting out justice, does not observe the time of Heaven. As Heaven's anointed he should in executions also imitate the example of majestic Heaven. Heaven chooses summer for killing, whereas the king executes in autumn. Heaven and man are thus at variance, which would never do for Heaven's deputy.

Some people will argue that giving impure things to eat or drink is a great crime before Heaven, which in killing the culprit does not pay attention to time.³ Great crimes in the eyes of kings are high-treason, rebellion, and lawlessness, whereas Heaven considers the offering of unclean things to others as food or drink as a serious offence. The crimes condemned by Heaven are of different gravity. Were the light and the serious ones all equally dealt with, the king would have to imitate Heaven's government, and put to death every one, who had given others unclean things to eat or drink. When the holy emperors were ruling, they had not such a penalty. That would mean that the holy emperors were remiss, and had forgotten this punishment.⁴

It may be said that the ghosts have power over what is secret, and that a king's sway extends over what is public only. Secret faults are wrapt in darkness and invisible to man, therefore spirits must be employed to watch over them. I reply, there being

¹ Names of constellations.

² In China the regular executions take place in autumn.

³ It destroys the guilty on the spot, and does not delay judgment until autumn.

⁴ A *deductio ad absurdum* from a Chinese point of view, for the holy emperors, *Yao*, *Shun*, and the like, were perfect, and could not have omitted to punish serious misdeeds.

not only one secret fault, why are not all the offenders put to death? To fix upon one single offence would not be a just retribution for hidden sins.

Heaven vents its anger, before the sun returns, and an outburst of human ire takes less than the time one needs to turn round upon one's heels.¹ However, secret crimes of men often become manifest in winter and not exclusively in summer. If he who misconducts himself in winter, is not struck by thunder forthwith, but must wait till summer, Heaven's wrath cannot be quicker than a revolution of the sun.

When painters represent the thunder, it is like so many joined drums, heaped together. They also paint a man having the semblance of an athlete and call him "the Thunderer" (*Lei Kung*). With his left hand they give him joined drums to pull, in his right hand he brandishes a hammer, as though he were going to strike. It means that the rolling sound of thunder is produced by the knocking together of the united drums, and that the sudden crashing noise is the blow of the hammer. When a man is killed, he is struck with the drums and the hammer at the same time.

People also believe in this, and nobody objects. But if we get at the bottom of it, we find that these pictures are pure fictions. Thunder is either a sound or a fluid. How can a sound or a fluid brandish a hammer, or pull drums, and have the shape of joined drums? If the thunder can really swing or pull these things, it must be a creature. That which, when knocked together, produces sounds, can be either a drum or a bell. Should the rolling sound be produced by drums or bells? In that case, bells and drums could not hang free in the air, they would require a frame with vertical and cross-beams. Suspended between, they could be sounded. Now, the bells and drums have nothing to hang upon, and the feet of the Thunderer nothing to walk upon, how then should the thunder be produced?

Somebody might object that for this very reason there must be a spirit, for, if in order to produce thunder a frame were required, or a support for the feet, it would be quite human, and by no means spirit-like.

I hold that spirits are diffuse and incorporeal. Departing or coming in they need no aperture, nor have they any hold above or below. Therefore one calls them spirits. Now the Thunderer has a body, and for the thunder there are instruments, how can he be

¹ This seems to be an old adage.

deemed a spirit? If the Thunderer were incorporeal, his semblance could not be drawn, and, if he possesses a body, he does not deserve the name of a spirit.

People talk of the dragon spirit rising to heaven. But whoever thoroughly examines the question, discredits this idea. Men sometimes see the shape of a dragon, and owing to this circumstance they paint the shape of a dragon rising to heaven. The best proof that, as a fact, there is no spirit is, that it can be pictorially represented.

My opponents will argue: "Men also see apparitions of ghosts. Are they not spirits?" I say: "If men see ghosts sometimes, has anybody already seen the Thunderer? Ghosts are called spirits, but they walk about on earth like men. The Thunderer, however, does not rest his head in heaven, nor walk on earth with his feet. How can he, therefore, be a thunderer?"

All flying creatures have wings. Those who can fly without wings are styled genii. In representing the forms of genii men give them wings. Provided the Thunderer is like the genii, he ought to have wings equally. If, in case the Thunderer does not fly, the painters pretend that he can fly, they are wrong, and if he really could fly, but had no wings, it would be wrong likewise. Thus the pictures of the Thunderer's outward appearance, made by painters, are merely fancy work.

Those who argue about thunder aver that it is Heaven's angry snorting, whereas those who sketch it, contend that the Thunderer in his anger pulls the joined drums. If it is really as the critics say, the painters are wrong, and if they are right, the critics must be in error. The two classes are antagonistic. If both their views were taken as genuine, there would be no difference of right and wrong, and in default of that, no real right and wrong. Doubts would not be settled, and fallacies would triumph.

The *Liki* speaks of a goblet with the thunder carved upon it.¹ One thunder rushes forth, the other reverts, one is coiled up, the other stretched forth. Their friction would give a sound. They look as if they were colliding, piled up in a grotesque and phantastic way. This form represents the thunder. When through friction the air breaks, there is a rolling sound, the sound of friction.

¹ Neither the *Liki* nor the *Chou-li* contains such a passage, as far as I could make out. On the old sacrificial bronze vases, called *tsun* 尊 = goblets, clouds and thunders *i. e.* coiled up clouds were represented. The thunder ornament is the Chinese Meander. Specimens of these goblets can be seen in the *Po-ku-fu-lu* chap. 7.

A sudden crash is the sound of the shooting forth of the air. When this shooting air hits a man, he dies.

In fact thunder is nothing else than the exploding solar fluid. How do we know?—In the first month the *Yang* fluid begins to be roused, consequently we have the first thunder during the first moon. In the fifth month *Yang* is at its cynosure, therefore at that time thunder rapidly follows upon thunder. In autumn and winter *Yang* declines, therefore thunder ceases during these seasons. In the midst of summer the sun reigns supreme, but the *Yin* fluid endeavours to get the upperhand. In this dispute of the *Yang* and the *Yin* fluids it comes to frictions, and these frictions lead to explosions and shooting, which are destructive. A man struck by these forces is killed, a tree split, and a house demolished. A person under a tree or in a house may also by chance be hit and killed.

To test the justness of this statement take a basin full of water, and throw it on a fire, used for melting purposes. The vapour will explode with a puff like the sound of thunder. Should any one be too near, his body will be burned. Heaven and earth are like a great furnace, the *Yang* fluid is an immense fire, clouds and rain are huge masses of water. When they struggle, explode and shoot, the effects must be most violent, and a man hit and injured cannot but die.

When foundry men melt iron, they make a mould of earth, into which the liquid iron runs down. Else it bursts out, flows over, and spurts. Hitting a man's body, it burns his skin. The fiery *Yang* fluid is not only as hot as liquid iron, the exploding *Yin* fluid has not merely the wetness of earth and clay, and when the *Yang* fluid hits a man, it does not simply cause the pain of burning.

Thunder is fire. A man burned by this fluid must show traces of it. If those traces of burning look like written characters, people seeing them use to say that Heaven has written the man's guilt to make it known to the whole world. This is also unreasonable.

If Heaven destroys men with its thunder, after they have perpetrated their misdeeds, he ought to make their wickedness quite public, with a view to frightening for the future, and write the characters clearly, but not quite indistinctly, as it does. When the "Plan" came out of the Yellow River,¹ and the "Scroll" emerged from

¹ The "Plan" appeared to the Emperor *Huang Ti* in the Yellow River. A big fish carried it on its back. *Huang Ti* received the Plan, which consisted of a combination of symbolical lines and diagrams like the *Pa-kua*.

the *Lo*,¹ Heaven and Earth produced them for men to read and take note of. The writing on people killed by thunder is also Heaven's work. Why is it so difficult to understand?

Let us assume that the human skin is not fit to be written upon. The wife of Duke *Hui* of *Lu*,² *Ch'ung Tse* was daughter to Duke *Wu* of *Sung*.³ When she was born, she had a writing on her palm to the effect that she was to be duchess of *Lu*. The writing was distinct and intelligible. Therefore *Ch'ung Tse* was married to *Lu*. The thunder's handwriting not being clear, it cannot serve as a deterrent for the future. Ergo the burnt spots are not characters engraved by Heaven.

Sometimes people exaggerate things that really exist, sometimes they invent things that have no real basis at all. Imposed upon by fallacies, they indulge in fabricating wonders and miracles as the following arguments will prove:—

1. Thunder is fire. When a man dies struck by thunder, one discovers upon examining his body, if the head be hit, that the hair is singed, and if the body be struck, that the skin is charred. Coming near the body, one scents the smell of burning. 2. Taoist experimentalists hold that a stone heated by a thunder-clap, becomes red. If it be thrown into a well, the stone being burning hot, the well cool, an explosion ensues with a loud detonation like thunder. 3. When somebody takes cold, the cold fluid enters his stomach. The stomach being as a rule warm within, the warmth and the cold struggle together, and the exploding air gives a thunder-like sound. 4. In a thunder-storm brilliant lightnings appear every now and then like the glares of big fires. 5. When the lightning strikes, it often burns man's houses and buildings, or grass and trees.

Those who declare thunder to be fire have these five arguments, those who pretend that thunder is Heaven's anger, not a single one. Therefore this latter assertion is without any foundation.

However, it might be objected that there is a passage in the *Analekts* to the effect that, when thunder followed thunder, and the storm raged, *Confucius* used to be deeply impressed.⁴ The *Liki* says,

¹ The "Scroll" was carried by a dragon-horse, which rose from the waters of the *Lo*, a tributary of the Yellow River, at *Fu Hsi*'s time. From the mystic signs on this "Scroll" the emperor is reported to have derived the Eight Diagrams and the first system of written characters, which took the place of the knotted cords, quipos, then in use.

² 767-721 B.C.

³ 764-746 B.C.

⁴ Quoted from *Analekts* X, 16.

"when a strong wind blows, and the thunder-claps quickly follow each other, and rain falls in torrents, a superior man will be deeply moved. Though it be night, he will rise, don his clothes and cap, and sit up" ¹ in awe of Heaven's anger, fearing lest its punishment should reach him. If thunder were not the expression of Heaven's anger, nor its striking a punishment of the guilty, why should a good man be frightened by thunder, put on his official robe, and sit straight?

The Master² means that the relation of Heaven to man is similar to that of father and son. The father being moved, the son cannot remain indifferent. Therefore, when Heaven is moved, man must be likewise. Being in harmony with Heaven, he proves that he does not act in opposition to it.

Man suddenly hearing a dog bark outside the house, will be startled, and with trembling limbs harken to find out, what it means. How much more so, when he hears Heaven assuming an extraordinary voice like the noise made by the quick rolling of heavy carts!

The remark in the *Analepts* and the observation of the *Liki* both refer to the wise man. The wise man displays the utmost care in all his doings and knows that he has no guilt, just like sun and moon, which, when eclipsed, have not clandestinely given impure food to men. Examining his heart, he feels no fear, wherefore should he be afraid of thunder? If he is not afraid, his excitement can be no proof of Heaven's anger, because he fears nothing for himself. Should he really be afraid of thunder, even that would not suffice to prove the punishment of hidden crimes, for people struck by lightning are mostly quite innocent. The wise man apprehends that he might be hit by chance. Therefore he is anxious and alarmed. But this alarm of the wise man cannot be put forward to demonstrate that thunder is Heaven's anger. It shows, on the contrary, that thunder strikes at random. Because it hits at random, and does not punish the guilty, people are afraid. If thunder actually punished the guilty, the wicked ought to stand in awe, and the wise had no cause for apprehensions.

The king of *Sung* asked *T'ang Yang* saying "I have killed a great number of people, yet all the officials are still quite fearless. What is the reason?"

T'ang Yang replied:—"Those that Your Highness has punished were exclusively bad characters. If the bad are called to account,

¹ Quoted from the *Liki* Book VI *Fü-tao* (*Legge, Sacred Books* Vol. XXVIII, p.5).

² *Confucius* in the passage quoted from the *Analepts*.

why should the good be frightened? If Your Highness wishes all the officials to be in awe, the best way is to make no distinction between good and bad, and chastise them all occasionally. Then all the officialdom will be afraid." ¹

The king followed his advice, and all the functionaries became frightened, whereupon the king of *Sung* turned very angry. Owing to the indiscriminate punishments of the king of *Sung*, the whole people of *Sung* got greatly alarmed. Because thunder and lightning strike indiscriminately, a wise man becomes agitated. His alarm is like the great fright of the kingdom of *Sung*.

¹ Quoted from *Hsün Tse*.

CHAPTER XXIII.

On Poison (*Yen-tu*).

Sometimes the following question is considered:—Between heaven and earth there are the ten thousand beings with their characteristic nature. In the animal kingdom we find adders and vipers, bees and scorpions, which are poisonous. When their bite or sting has hurt a human body, the sickness which they cause must be most carefully treated, for without timely help, the virus spreads through the whole body. In the vegetable kingdom we have croton oil beans and wild dolichos, which, when eaten, cause a stomach-ache, and in large doses kill a man. What manner of fluid have these created beings received from heaven? The ten thousand beings, when created, are endowed with the original fluid. Is there any poison in the original fluid?

Poison is the hot air of the sun; when it touches a man, he becomes empoisoned. If we eat something which causes us such a pain in the stomach, that we cannot endure it, that which proves so unendurable is called poison. The fiery air of the sun regularly produces poison. This air is hot. The people living in the land of the sun are impetuous. The mouths and tongues of these impetuous people become venomous. Thus the inhabitants of *Ch'u* and *Yüeh*¹ are impetuous and passionate. When they talk with others, and a drop of their saliva happens to fly against their interlocutors, the arteries of the latter begin to swell and ulcerate.

The *Southern Circuit*² is a very hot region. When the people there curse a tree, it withers, and, when they spit upon a bird, it drops down. Wizards are all able to make people ill by their prayers as well as to avert their misfortunes. They hail from *Kiang-nan*,³ and are imbued with the hot fluid. Poison is the fluid of the sun, therefore it burns like fire, when somebody is aspersed by it. When people bitten by a viper cut out the flesh, as some-

¹ *Hukuang* and *Chekiang*.

² *Hupei*.

³ The country south of the *Yangtse*, now the provinces *Kiangsu*, *Kiangsi*, and *Anhui*.

times they do, and put it on the ground, it burns and bubbles up, which shows that there is a hot fluid in it. At the four cardinal points are border-lands, but the south-eastern corner alone has broiling hot air, which always comes forth in Spring and Summer. In Spring and Summer the sun rises in the south-eastern corner, which is the proper sphere of the sun.

When the air of other things enters into our nose or eyes, they do not feel pain, but as soon as fire or smoke enter into our nose, it aches, and, when they enter into our eyes, they pain us. This is the burning of the hot air. Many substances can be dissolved, but it is only by burning fire that they are scorched.

Eating sweets is not injurious to man, but, when for instance he takes a little too much honey, he has symptoms of poisoning. Honey is a secretion of the bee, and the bee is an insect belonging to the *Yang* fluid.

If a man without having hurt himself against anything in his movements feels a sudden pain in his body, for which there is no apparent reason, and if those parts of his body which pain him show marks of flogging so to speak, he suffers from lumbago. This lumbago, they say, is caused by devils who are beating the person. Devils are supernatural apparitions produced by the sun. If the disease be less acute, one calls it sciatica, and uses honey and cinnabar to cure it. Honey and cinnabar are substances belonging to the *Yang* fluid. This cure is homeopathic. As an antidote against a cold one uses cold, and against fever one uses heat. Since to cure sciatica they take honey and cinnabar, it shows us that sciatica is the effect of the *Yang* fluid and of the diffusion of a poison.

Poisonous air is floating between heaven and earth. When a man comes into touch with it, his face begins to swell, a disease which people call a sun-stroke.

Men who have seen ghosts, state that they have a red colour. The supernatural force of the sun must, of course, have this colour. Ghosts are burning poison; the man whom they assault, must die. Thus did Earl *Tu* shoot King *Hsüan* of *Chou* dead.¹ The paraphernalia of these demons of death are like the fire of the sun. The bow as well as the arrow of *Tu Po* were both red. In the south they term poison "small fox." The apparition of Earl *Tu* had a bow in his hand, with which he shot. The solar fluid was kindled simultaneously, and, when it was thus intensified, it shot.

Cf. I, p. 382.

Therefore, when he hit the king, he seemed provided with bow and arrow.

When heat is pent up, and the temperature increased, the poison in the blood is stirred up. Therefore eating the liver of a race horse will cause a man's death, the fluid pent up in the liver having been chafed. During the dog-days, when a scorching heat prevails, people die by insolation; the extreme heat has been turned into poison. We perspire, while running, near a stove, in the sunshine at noon, and, when we are feverish. The four causes have been different, but they all engender perspiration. The heat is the same, and it has been equally pent up.

Fire is a phenomenon of the sun. All created beings of the world are filled with the solar fluid and after their creation contain some poison. Reptiles and insects possessing this poison in abundance become vipers and adders, bees and scorpions, plants become croton seeds and wild dolichos, fishes become porpoises and "*to-shu*"¹ fish. Consequently men eating a porpoise liver die, and the bite of a "*to-shu*" is venomous. Fishes and birds are related, therefore birds can fly, and fishes too; birds lay eggs, and fishes also. Vipers, adders, bees, and scorpions are all oviparous and have a similar nature.

Among mankind bad characters take the place of these creatures. Their mouths do mischief. The bad men of the world are imbued with a poisonous fluid. The poison of the wicked living in the land of the sun is still more virulent, hence the curses and the swearing of the people of southern *Yueh* produce such wonderful results.

A proverb says, "Many mouths melt metal." The mouth is fire. Fire is the second of the five elements, and speech the second of the five actions.² There is an exact correspondence between speech and fire, therefore in speaking of the melting of metal one says that the mouth and the tongue melt it. They do not speak of pulling out wood and burning it, but expressly refer to the melting of metal. Metal is overcome by fire, fire and mouth belong to the same class.³

Medicinal herbs do not grow in one place only. *T'ai Po* left his country and went to *Wu*.⁴ The melting of metal does not take

¹ *Kang-hi* quotes this passage, but does not say what kind of a fish the "*to-shu*" 多𩚰 is. It may be a variety of the *shu*, which seems to be a kind of sturgeon.

² Cf. *Shuking* (*Hung-fan*) Pt. V, Bk. IV, 5-6.

³ Another instance of Chinese symbolism, which they mistake for science.

⁴ Cf. I, p. 300.

place in one foundry alone. People speak very much of *T'ang-chi* in *Ch'u*.¹ The warm air on earth has its regions. One dreads to go into the southern sea, for the secretary falcon lives in the south, and he who drinks anything that has been in contact with it, must die.²

Shên appertains to the dragon and *ssê* to the snake. *Shên* and *ssê*³ are placed in the south-east. The dragon is poisonous, and the snake venomous, therefore vipers are provided with sharp teeth, and dragons with an indented crust. Wood engenders fire, and fire becomes poison. Hence the "Green Dragon" holds the "Fire Star" in its mouth.⁴

Wild dolichos and croton seed both contain poison, therefore the dolichos grows in the south-east, and croton in the south-west. The frequency of poisonous things depends on the dryness and the humidity of the soil, and the strength of the poison is influenced by the locality, where they have grown. Snakes are like fish, therefore they grow in the grass and in marshes. Bees and scorpions resemble birds and are born in houses and on trees. In *Kiang-pei*⁵ the land is dry; consequently bees and scorpions abound there. In *Kiang-nan* the soil is wet, hence it is a breeding place for great numbers of snakes.

Those creatures growing in high and dry places are like the male principle. The virile member hangs down, therefore bees and scorpions sting with their tails.⁶ The creatures living in low and wet places resemble the female principle. The female organ is soft and extensible, therefore snakes bite with their mouths.⁷ Poison is either concealed in the head or the tail, whence the bite or the sting becomes venomous, or under the epidermis so that the eating causes stomach-ache, or it lies hidden in the lips and the throat, so that the movement of the tongue does mischief.⁸

¹ A place in *Honan* celebrated for its foundries. *Vid.* p. 158.

² *Chên* 鷂 = secretary falcon has become a synonym for poison.

³ The fifth and the sixth of the Twelve Branches (Duodenary Cycle of symbols).

⁴ The "Green Dragon" is the quadrant or the division of the 28 solar mansions occupying the east of the sky. The "Fire Star" is the Planet *Mars*. *Mars* in the quadrant of the "Green Dragon" forebodes war *i. e.* poison; nothing but inane symbolism. (Cf. *Shi-chi* chap. 27, p. 6v.)

⁵ The country north of the *Yangtze*, now the northern parts of the provinces *Kiangsu* and *Anhui*.

⁶ Which hang down likewise.

⁷ Which are soft and extensible.—To such ineptitudes even the most elevated Chinese minds are led by their craze of symbolisation.

⁸ The mischief done by the tongue in speaking, which is not only compared to, but identified with poison.

The various poisons are all grown from the same fluid, and however different their manifestations, internally they are the same. Hence, when a man dreams of fire, it is explained as altercation, and, when he sees snakes in his dreams, they also mean contention. Fire is an emblem of the mouth and the tongue; they appear in snakes likewise, which belong to the same class, have sprung from the same root, and are imbued with the same fluid. Thus fire is equivalent to speed, and speech to bad men. When bad men say strange things, it is at the instigation of their mouths and their tongues, and the utterances of mouth and tongue are provoked by the influence heaven has exercised upon the persons in question. Consequently the second of the five actions is called speech. "The objectionable manifestation of speech is presumptuous error, symbolized by constant sunshine."¹ Presumptuous error is extravagant and shining. In the same manner snakes are gaudily ornamented. All ornaments originate from the *Yang*, which produces them, as it were. Sunshine is followed by talk, which accounts for the weird songs so often heard.²

The magical force engenders beauty, but the beautiful are very often vicious and depraved. The mother of *Shu Hu*³ was a beauty. *Shu Hsiang's*⁴ mother knew her, and would not allow her to go to the chamber of her husband. *Shu Hsiang* remonstrated. "In the depths of mountains and in vast marshes dragons and snakes really grow," said his mother. "She is beautiful, but I am afraid, lest she give birth to a dragon or a snake, which would bring mishap upon you.⁵ You are of a poor family. In the States great favours are sometimes given, but what can the recipient of such favours do, when he is being slandered by malicious people. How should I be jealous of her?"

She then allowed her to go to her husband's couch, and she begot a son, named *Shu Hu*. Owing to his beauty and hero-like strength *Shu Hu* became a favourite of *Luan Huai Tse*;⁶ however,

¹ *Shuking (Hung-fan)* Pt. V, Bk. IV, 34.

² Cf. p. 27 and above p. 81.

³ A half-brother of *Shu Hsiang*. His mother was a concubine of *Shu Hsiang's* father.

⁴ An officer of *Chin*.

⁵ Being an exceptional woman by her beauty, she would give birth to an extraordinary son—a dragon, and it would be dangerous for an ordinary man like her son *Shu Hsiang* to be a blood relation of such an extraordinary person, since fate likes to strike the exalted.

⁶ Quoted from the *Tso-chuan*, Duke *Hsiang*, 21st year (551 B.C.).

when *Fan Hsüan Tse* expelled *Luan Huai Tse*,¹ he killed *Shu Hu*, and so brought misfortune upon *Shu Hsiang*.

The recesses of mountains and vast marshes are the places where dragons and snakes breed. *Shu Hu's* mother was compared to them, for under her charms the poison lay hidden. She bore a son, *Shu Hu*, whose beauty consisted in his hero-like strength. This strength grew from his beauty, and the disaster came from his strength.

Fire has splendour, and wood has a pleasant appearance. Dragons and snakes correspond to the east. Wood contains the essence of fire, hence its beautiful colour and graceful appearance. The gall being joined to the liver, courage and strength are produced. The force of the fire is violent, hence the great courage; wood is hard and strong, hence the great strength. When there is any supernatural apparition produced, it is through beauty that it brings about misfortune, and through courage and strength that it injures like poison. All is owing to beauty.

Generous wine is a poison; one cannot drink much of it. The secretion of the bees becomes honey; one cannot eat much of it. A hero conquers an entire State, but it is better to keep aloof from him. Pretty women delight the eyes, but it is dangerous to keep them. Sophists are most interesting, but they can by no means be trusted. Nice tastes spoil the stomach, and pretty looks beguile the heart. Heroes cause disasters, and controversialists do great harm. These four classes are the poison of society, but the most virulent poison of all is that flowing from the mouths of the sophists.

When *Confucius* caught sight of *Yang Hu*,² he retreated, and his perspiration trickled down, for *Yang Hu* was a glib-tongued man. The poison from a glib tongue makes a man sick. When a man has been poisoned, he dies alone, whereas a glib tongue ruins a whole State. Thus we read in the *Shiking*:³—"Endless are the slanderous reports. They threw four States⁴ into confusion." Four States were thrown into confusion, how much more would be a single individual. Therefore a man does not fear a tiger, but dreads the calumniator's mouth, for his mouth contains the worst poison.

¹ Two noblemen of *Chin*, cf. I, p. 386.

² A powerful, but unworthy officer in *Lu*.

³ *Shiking* Pt. II, Bk. VII, 5.

⁴ Modern commentators explain the expression 四 [國] as meaning "the four quarters of the empire."

CHAPTER XXIV.

On Anthroposcopy (*Ku-hsiang*).

It is a common belief that fate is difficult to foresee. Far from it, it can easily be known, and by what means? By means of the body and its bones. As man derives his destiny from heaven, it becomes visible in his body. An inquiry into these manifestations leads to the knowledge of fate, just as from a look at measures one learns their capacity. By manifestations I understand the osseous configurations.

According to tradition *Huang Ti* had a dragon face, *Chuan Hsü* was marked with the character *Wu*¹ on his brow, *Ti Ku* had a double tooth, *Yao*'s eye-brows had eight colours, *Shun*'s eyes double pupils, *Yü*'s² ears three orifices, *T'ang* had double elbows, *Wên Wang* four nipples, *Wu Wang*'s³ spine was curbed backwards, *Chou Kung*⁴ was inclined to stoop forward, *Kao Yao*⁵ had a horse's mouth, *Confucius*' arms were turned backwards.⁶ These Twelve Sages either held the positions of emperors and kings, or they aided their sovereigns, being anxious for the welfare of the people. All the world knows this, and the scholars speak of it.

These reports being given in the Classics and Annals can be relied upon. The light literature, such as journals, letters, and memoirs which the Literati do not read, afford a great many more instances: *T'sang Hsieh* had four eyes and became one of *Huang Ti*'s officials. *Ch'ung Erh*, prince of *Chin*,⁷ had a double rib, and became the foremost of all the feudal lords. *Su Ch'in*⁸ with a bone

¹ 午.

² *Huang Ti*, *Chuan Hsü*, *Ti Ku*, *Yao*, *Shun*, and *Yü* are mythical or half legendary rulers of old China.

³ *T'ang*, *Wên Wang*, and *Wu Wang* are the founders of the *Shang* and *Chou* dynasties.

⁴ *Tan*, Duke of *Chou*, a younger brother of *Wu Wang*, whom he helped to win the throne.

⁵ A minister of *Shun*.

⁶ Like the wings of a bird.

⁷ *Ch'ung Erh* reigned as marquis of *Chin* from 634-626 B.C.

⁸ A famous statesman who in 333 B.C. succeeded in forming a league of the Six States: *Yên*, *Chao*, *Han*, *Wei*, *Ch'i*, and *Chu* against *Ch'in*.

on his nose obtained the premiership in all the Six Kingdoms. *Chang Yi*¹ having a double rib was also made a minister in *Ch'in* and *Wei*. *Hsiang Yü*, who owing to his double pupils was regarded as a descendant of the Emperor *Shun*, shared the empire with *Kao Tsu*. *Ch'ên P'ing*,² a poor fellow who had not enough to eat and drink, had nevertheless a very fine appearance, which surprised every one so much, that they exclaimed: what on earth does *Ch'ên P'ing* eat to become such a portly man. *Han Hsin*³ was rescued from the axe of the executioner, when he caught the eye of the duke of *T'êng*, and was pardoned also on account of his extraordinary appearance. Fine looks and stateliness can be characteristics as well.⁴

Kao Tsu had a high nose, a dragon face, a fine beard and 72 black spots on his left leg.⁵ *Lü* from *Shan-fu*⁶ was skilled in prognosticating from looks. When he saw *Kao Tsu's* carriage, he thought him very remarkable, and therefore gave him his own daughter, the later empress *Lü Hou*, to wife. Afterwards she gave birth to Prince *Hsiao Hui*⁷ and to the princess *Yuan of Lu*. *Kao Tsu* was first a headborough on the river *Sse*.⁸ Then he gave up his post, and took to farming, again living with *Lü Hou* and his two children on his farm, when an old man passed by, and asked for a drink. In return he divined *Lü Hou's* fate by her features saying: "Madam, you belong to the great folks of the empire." Called upon to foretell the fortune of her two children, he said in regard of *Hsiao Hui*: "The cause of your greatness, Madam, will be this son," and with respect to *Yuan of Lu*: "You are all noble." When the old man had left, *Kao Tsu* came home from abroad. Upon being informed by *Lü Hou* of what had taken place, he ran after the old man, and stopped him, wishing to hear his own fortune too. The old fellow rejoined: "Before, the lady and her children bore a resemblance to you in their looks, but

¹ A celebrated politician of the 4th century B.C., in early life a fellow-student of *Su Ch'in*.

² A partisan of the founder of the *Han* dynasty, *Kao Tsu*, one of the *Three Heroes*, who in early youth lived in great poverty and subsequently rose to the highest honours.

³ Another adherent of *Han Kao Tsu*, also one of the *Three Heroes*, the third being *Chang Lang*. He was to be executed for treason, but was pardoned.

⁴ As anomalous features.

⁵ This passage occurs in the *Shi-chi* chap. 8, p. 2, which treats of *Han Kao Tsu*.

⁶ A place in *Shantung*.

⁷ He succeeded his father *Kao Tsu* in 194 B.C.

⁸ A river in *Shantung*.

your mien is so grand, that words fail me to describe it." ¹ Afterwards the empire devolved upon *Kao Tsu*, as the old man had foretold.

If we draw a general principle from this, we find that members of the same family all show their nobility in their appearance. Belonging to the same caste and animated by a similar spirit, they must necessarily have some kindred traits in their mental and physical qualities. It however happens that two persons of different classes and incongruous minds meet together. A grandee, when marrying, gets a great lady for his wife, and a gentlewoman also finds a noble lord. If two individuals meet despite discrepancies of appearance, a sudden death ensues. In case they have not yet come into contact, one party is overtaken by death previously.

Wang Mang's aunt Lady *Chêng* was bespoken in marriage. When the moment came for her to go, the bridegroom suddenly died. The same thing happened a second time. Then she was given away to the Prince of *Chao*, but the Prince had not yet taken her, when he breathed his last. *Nan Kung Ta Yu* of *Ch'ing-ho* ² met with Lady *Chêng's* father, the Honourable *Chih*, with whom he was acquainted, and prognosticated her fate saying: "She is so exalted, that she will become the mother of the empire." At that time *Hsüan Ti* ³ was emperor and *Yuan Ti* heir-apparent. Through the governor of the principality of *Wei*, *Chih* then gave her in marriage to the heir-apparent, who was very pleased with her, and became father to a son of the name of *Chün Shang*. At the death of *Hsüan Ti* the heir-apparent ascended the throne, Lady *Chêng* was made empress, and *Chün Shang* heir-apparent. When *Yuan Ti* ⁴ died, the heir-apparent assumed the reins of government and became the emperor *Chêng Ti*, ⁵ and Lady *Chêng* became empress-dowager and thus mother of the empire. Lady *Cheng* had something in her features indicative of her future imperial motherhood. The two men to whom she was betrothed first, and the Prince of *Chao* had no marks showing that they would be fathers of the empire, therefore the two died, before the marriage could take place, and the prince expired. The two *fiancés* and the Prince of *Chao* were not predestinated for imperial sway, and Lady *Chêng* was apparently no match for them.

¹ Cf. *Shi-chi loc. cit.* which slightly differs.

² A city in *Shantung*; *Playfair* No. 1642.

³ 73-48 B.C.

⁴ 48-32 B.C.

⁵ 32-6 B.C.

The prime minister *Huang T'se Kung*,¹ who was originally a border warden in *Yang-hsia*,² travelled with a soothsayer in the same carriage, when they perceived a woman seventeen or eighteen years old. The fortune-teller pointed to her and said:—"This woman will be raised to high honours, and become consort to a marquis." *Huang T'se Kung* stopped the carriage, and looked at her carefully. The fortune-teller said:—"If this woman will not become noble, my divination books are of no use." *Huang T'se Kung* inquired about her, and learned that she was from the next village, a female belonging to the *Wu* family. Thereupon he married her, and afterwards really gained high honours, was given the post of a prime minister, and created a marquis.³ Since *Huang T'se Kung* won wealth and honour, his wife had to be on a par with him. Consequently, when they were brought together, they both became illustrious. Had *Huang T'se Kung's* fate been mean, he would not have got that woman as a consort, and had they not tallied together as man and wife, they would have had the same misfortune as the two persons above mentioned and the Prince of *Chao*. If an entire family has a glorious destiny, then later on every thing turns to their honour and advantage, whereas in case of incongruity of osseous structure and physical shape they will be separated and die, and cannot enjoy great happiness long.

In noble families even servants and slaves as well as cattle and horses which they rear are not like the common ones. From the looks of the slaves one sees that they do not easily die. The cattle and horses often produce young. The seeds in the fields grow up luxuriantly, and quickly put forth ripe grains. In commerce those sort of people manage to get excellent merchandise, which sells without delay. Those who know fate, find out the great folks amidst low people, and discern the miserable among the magnates. Judging from the osseous structure and distinguishing the lines on the skin, they discover man's fate, which always confirms their predictions.

Viscount *Chien of Chao*⁴ bade *Ku Pu Tse Ch'ing* tell the fortunes of his sons. He found none of them lucky, until he came to the son of the slave-girl *Chai*, *Wu Hsü*, whom he declared to be a peer. *Wu Hsü* had an excellent character, and was stamped a

¹ *Huang T'se Kung* was prime minister of the emperor *Hsüan Ti*, died 51 B.C.

² In *Honan*.

³ A parallel passage occurs in the *Han-shu*, quoted in the *T'ai-p'ing yü-lan* 729 p. 4.

⁴ 516-457 B.C.

nobleman to boot. Later on Viscount *Chien* put the heir-apparent aside, and raised *Wu Hsü*, who afterwards became Viscount *Hsiang*.¹

A soothsayer said of *Ch'ing Pu*² that he would be tortured, but then become prince, and he really was made a prince after having suffered punishment.³

The father of *Wei Ch'ing*,⁴ *Chêng Chi* had illicit intercourse with a maid of the princess *Yang Hsin, Wei*. *Wei Ch'ing* was born in the *Chien-chang* Palace. A convict read his destiny in his features and said "He is noble, and will be invested with the rank of a marquis." *Wei Ch'ing* replied:—"For a slave it is quite enough not to be whipped or reviled. How could he dream of a marquissate?"⁵ Afterwards *Wei Ch'ing* entered the army as an officer. Having distinguished himself in several battles, he rose in rank, and was promoted, till he was made generalissimo with the title of marquis of ten thousand families.

Before *Chou Ya Fu*⁶ became a marquis, *Hsü Fu* predicted his fortune saying:—"Within three years hence Your Honour will be a general and minister, and have the control of the empire. You will rank so high, that among your fellow officials there will not be your equal. But nine years later, you will die of starvation."—*Chou Ya Fu* replied laughing, "My elder brother already inherits the title of marquis. When the father dies, the son succeeds to his title. Why do you hint at my becoming marquis? But should I really attain to this dignity, as you say, how can you pretend that I shall die of starvation? Explain this to me." *Hsü Fu* pointed to the perpendicular lines converging at the corner of his mouth, and said, "This means death by starvation."—Three years passed. His brother, marquis *Shêng of Chiang*⁷ was punished for an offence. *Wên Tî*⁸ was in favour of the marquis of *Chiang's* son. The wise councillors proposed *Chou Ya Fu*, who thereupon was created marquis of

¹ 457-425 B.C. Cf. p. 7 and *Shi-chi* chap. 43, p. 8 seq.

² A military adventurer of the 2nd century B.C. His surname was originally *Ying Pu*. It was changed into the sobriquet *Ch'ing Pu* "Branded Pu", after he had been branded in his early life. He made his escape, joined in the rebellions which led to the rise of the *Han* dynasty, and was rewarded with the title and the fief of a "Prince of *Kiukiang*." *Mayer's Reader's Manual* No. 926.

³ Quotation from *Shi-chi* chap. 91, p. 1.

⁴ Cf. I, p. 349.

⁵ Quoted from the *Shi-chi* chap. 111, p. 1 v.

⁶ Cf. *Giles Biogr. Diet.* No. 426, where the end of *Chou Ya Fu* is told a little differently.

⁷ The capital of the *Chin* State in *Shansi*, the modern *Chiang-chou*.

⁸ *Han Wên Tî* 179-156 B.C.

*T'iao*¹ and succeeded the marquis of *Chiang*. During the six later years of *Wên Tî*'s reign the *Hsiung-nu* invaded the Chinese territory, and *Chou Ya Fu* became general. When *Ching Tî*² assumed the government, *Chou Ya Fu* was appointed prime minister. Later on he retired on account of sickness. His son bought from the imperial arsenal five hundred mail-coats, which he wanted for his father's funeral. The coolies employed at the job were irritated against him for not having received their money. Knowing that fiscal property had been clandestinely purchased, out of spite they denounced *Chou Ya Fu*'s son to the throne. *Ching Tî* gave orders for trying and torturing *Chou Ya Fu*, who did not eat for five days, spat blood, and died.³

Têng Tung took the fancy of *Wên Tî*, who held him in higher esteem than a minister, presented him with enormous sums of money, and treated him almost as his equal.⁴ A fortune-teller predicted his destiny. The verdict was that he would become poor and miserable and die of starvation. When *Wên Tî* died, and *Ching Tî* had mounted the throne, *Têng Tung* was punished for unlawful coinage. On examination *Ching Tî* found *Têng Tung* already dead. He stopped at the deceased man's house, but did not discover a single cash.⁵

The prime minister *Han*⁶ when a youngster borrowed 50 cash from a fortune-teller, and together with him entered the Imperial Academy. The fortune-teller divined the successes of the scholars in the academy. Pointing at *I Kuan*⁷ he intimated that this youth would rise so high as to become a chief minister of state. *Han* sent the fortune-teller with his card to *I Kuan*, with whom he contracted the most intimate friendship. He exerted himself to the utmost in order to show his reverence. For the purpose of living together with *I Kuan* he moved his residence, and drew as near as possible. *I Kuan* was sick, *Han* nursed him like a servant. His kindness towards *I Kuan* was greater than towards those of his own blood. Later on his name became famous all over the world. *I Kuan* obtained the post of a secretary of state. The local officials had to obey his orders. He recommended his friend to the throne for an

¹ Another ancient city in *Shansi* not far from *Chiang*.

² *Han Ching Tî* 156-140.

³ Quotation in a abridged form from *Shi-chi* chap. 57, p. 6v, seq.

⁴ *Têng Tung* was a minion of the Emperor *Wên Tî*.

⁵ Cf. *Têng Tung*'s biography in *Shi-chi* chap. 125, p. 2.

⁶ *Han An Kuo*, 2nd cent. B.C.

⁷ Died 112 B.C.

appointment at the court. *Han* subsequently was promoted to the post of a prime minister.

The convict, *Hsü Fu* and the men who told the fortunes of *T'eng T'ung* and *I Kuan* can be considered as soothsayers who knew fate. These sort of people examine the symptoms of the physical frame, and perceive wealth and honour, poverty and disgrace, just as we on seeing plates, know the use thereof. Fine vessels are used by the higher classes, coarse ones with the same certainty find their way to the poor. Sacrificial vases and tripods are not put up in outer buildings, and gourds are not to be found in the principal hall. That is a matter of course. That noble bones do not meet with the hardships of the poor, and that wretched features never share the joys of the grand, is on the same principle.

Vessels used as measures may contain a peck or a picul. Thus between the human ranks there is a difference of high and low. If vessels are filled over their size, their contents runs out, and is lost. If the limit of a rank is surpassed, the holder perishes. By making in our discussion of fate this comparison with a vessel, in order to ascertain the nature of anthroposcopy, we arrive at the conclusion that fate is lodged in the corporeal form.

But not only are wealth and honour, poverty and wretchedness visible in the body, pure and base conduct have also their phenomena. Pre-eminence and misery are the results of fate, pure and base conduct depend on character. As there is a method determining fate by the bones, there is also such a science doing the same for the character. But, whereas there are famous soothsayers, it is not known that a science determining the character by the features exists.

*Fan Li*¹ left *Yüeh*. From *Ch'i*² he despatched a letter to the high officer *Chung* reading as follows:—"When the flying birds are all exterminated, the good bow is put away. When the cunning hare is dead, one cooks the greyhound. The king of *Yüeh* has a long neck and a mouth like a beak. One may share hardships, but not enjoy happiness with him. Why do you not leave him?" The officer *Chung* could not leave, but he pretended sickness, and did not go to court, whereupon the king sent him a sword, by which he died.³

¹ A native of the *Füeh* State, and minister of King *K'ou Chien* of *Yüeh*, in modern *Chekiang*, 5th cent. a.c.

² An old State in *Shantung*.

³ Quoted from the *Shi-chi* chap. 41, p. 6v. The last clause is abridged.

Wei Liao,¹ a native of *Ta-liang*,² proposed to *Ch'in Shih Huang Ti*³ a scheme to conquer the empire. *Ch'in Shih Huang Ti* accepted his proposal and conferred upon him the highest distinctions, giving him the same dresses and the same food as he had himself. *Wei Liao* said, "The king of *Ch'in*⁴ has a high nose, long eyes, the chest of a vulture, the voice of a jackal, the look of a tiger, and the heart of a wolf. He knows no kindness. As long as he is hard up, he is condescending, but, when he has got what he wanted, he despises men. I am a simple citizen, yet he always treats me with great condescension. Should I really serve the king of *Ch'in*, he would gain his ends, and the whole world would be robbed. I can have no dealings with him." Thus he went away.⁵

Fan Li and *Wei Liao* correctly determined future events by observing the outward signs of character. Things really happened, as they had foretold from the features. It is evident, therefore, that character and destiny are attached to the body.

The instances quoted in the popular literature are universally regarded as true. Besides there are a great many cases in olden and modern times not much heard of, which are all well founded. The spirit comes from heaven, the body grows on earth. By studying the body on earth one becomes cognizant of the fate in heaven, and gets the real truth.

Confucius is reported to have examined *T'an T'ai Tse Yü*,⁶ and *T'ang Chü*⁷ to have divined for *T'sai Tse*,⁸ and that both of them were mistaken. Where did their error come from? The signs were hidden and too delicate. The examination may have for its object the interior or the exterior, the body or the voice. Looking at the outside, one perhaps misses the inside, and occupied with the body, one forgets the voice.

When *Confucius* came to *Chêng*,⁹ he lost his disciples. He stood by himself near the east gate of *Chêng*. Some man of *Chêng* asked *Tse Kung*¹⁰ saying:—"There is a man near the east gate with a

¹ *Wei Liao* wrote a work on the art of war.

² An ancient name of *K'ai-fêng-fu*.

³ The first emperor of the *Ch'in* dynasty 221-209 B.C.

⁴ *Shih Huang Ti*'s kingdom in *Shensi*.

⁵ Quoted in an abridged form from the *Shi-chi* chap. 6, p. 6 seq.

⁶ A disciple of *Confucius*, extremely ugly, but very talented. Cf. *Analec*s VI, 12.

⁷ A famous physiognomist 3rd cent. B.C.

⁸ A native of *Yen*, who first studied physiognomy with *T'ang Chü* and later on was appointed minister by King *Ch'ao Hsiang* of *Ch'in* (305-249 B.C.).

⁹ In *Honan*.

¹⁰ A disciple of *Confucius*.

head like that of *Yao*, a neck like that of *Kao Yao*, and shoulders resembling those of *Tse Ch'an*.¹ But from his waist downward he is by three inches shorter than *Yü*. He is worn out like a stray dog." *Tse Kung* informed *Confucius*. *Confucius* laughed heartily and said, "My appearance, never mind, but like a stray dog! just so, just so."²

In the matter of *Confucius*' appearance the man of *Chêng* was wrong. He was not clever, and his method was very superficial. *Confucius* made a mistake with *Tse Yü*, and *T'ang Chü* was in the wrong with *T'sai Tse*, as the man of *Chêng* in looking at *Confucius* did not apprehend his real appearance. Judging from his mien *Confucius* was deceived with *Tse Yü*, and going by words he was in error in regard of *Tsai Yü*.³

¹ The appellation of *Kung Sun Chiao*, a famous minister of the *Chêng* State in the 6th cent. B.C.

² A quotation from *Shi-chi* chap. 47, p. 12 v. Cf. *Legge, Analects, Prolegomena* p. 78.

³ One of the disciples of *Confucius*, whose character was not quite on a level with his fluency of speech, wherefore the Master said of him, "In choosing a man for his gift of speech, I have failed as regards *Tsai Yü*."

CHAPTER XXV.

Long Life and Vital Fluid (*Chi-shou*).

The fate which every one receives is of two kinds, one determines those events which he must encounter, the other is the fate of strength and weakness, of long or short life. The events to be encountered are war, fire, crushing, and drowning, etc.; strength and long life, weakness and short life are connected with the copiousness and scarcity of the received fluid. War and fire, crushing and drowning can supervene, therefore there is not necessarily a period of invariable length for what has been received as fate.¹

If the limit of strength and long life be a hundred years, then the fluid of those who do not reach a hundred years must be insufficient.

When the fluid is copious, the body becomes strong, and the body being strong, life lasts long. On the other hand, when the vital force is scanty, the body is weak, and with a weak body life is short. A short life is accompanied by much sickness. If the span be short, people die soon after they are born, and are annihilated, before they are fully developed. That is because their vital fluid is too little and too weak.

Those imbued with a copious and a strong fluid do not all at once end their lives. If people do not meet with any accidents, and, leading a quiet life, become exhausted and worn out, until they die for want of vitality, it is owing to the insufficiency of their vital fluid, which they have completely used up. Their fate is similar to that of those who expire soon after their birth and are cut off, before they have grown up. In all these cases the deficiency of the fluid is the reason, why those persons do not live a hundred years.

The fluid which fills men is either full and abundant—then they are strong and vigorous, or scanty and poor—then they are weak and feeble. Imbued with a full quantity, they are strong,

¹ What has been received as fate is the vital fluid or life. The length of life depends on the quality of this fluid, but it can be shortened by accidents, such as war, fire, etc. coming from abroad, before vitality is exhausted, and death would ensue under normal conditions.—The Chinese word used here, 命 means "fate" as well as "life."

and live long, filled with a small dose, they are weak, and lose their bodies.

When Heaven and Earth produce things, sometimes these things do not grow to their full growth, and when father and mother engender a child, sometimes its full development is checked. It happens that a plant bears a fruit, but that this fruit withers, dies, and drops, and it also happens that people have a son who is killed in his youth. Had this fruit not withered, it would also have completed one year, and had the son not been killed, he would likewise have lived a hundred years. The decay of the fruit and the death of the son are brought about by the weakness of their vital force. Although their forms be complete, their feeble fluid does not suffice to fill them.

When the cries of a new-born infant are shrill and piercing, it will live long, when they are whining and pitiful, it will die young. Why? Because, when the new-borns receive their fate of longevity or short life, the greater or smaller quantity of their fluid forms their nature.¹

When a mother nurses her child at longer intervals, it will be fit for life, whereas, when she nourishes it very frequently, it will die. Why? Because the nursing at intervals shows that the fluid is copious, and the child is strong. The frequent suckling proves the insufficiency of the vital fluid and the weakness of the baby.

A fondling is a son anterior to whom another son has already been brought up and died. They say that such a fondling cannot live, and call it a fondling. The idea is that, another son having already died, the mother is too anxious about the new one, and spoils his nature. The former son is dead, and the fondling is doomed, because he is nursed much too often. His fluid being too feeble, he cannot thrive. Though he may grow up, he is too easily affected by external influences. He will always be the first to catch a disease, and his alone will prove incurable.

A fate of a hundred years is the proper one. Those who cannot complete a hundred years, though they have no proper fate, still have a fate. In the same manner the proper height of the human body is ten feet.² Therefore a man is called *chang-fu*,³ and

¹ And this nature becomes manifest by the way in which the new-borns cry. Strong babies have strong voices, weak ones give only a whine.

² On the Chinese foot see p. 101 Note 1.

³ Wang Ch'ung explains the term *chang-fu* 丈夫 "young man" as originally meaning a man of ten feet = *chang*.

chang-ju is an honorary designation for an old gentleman and an old lady.¹ A man not measuring ten feet has not the proper height, but nevertheless he possesses a body. A body cannot be declared to be no body because of its falling short of ten feet. And so fate cannot be said to be no fate on account of its not coming up to a hundred years.

Heaven does not distribute long and short fates, of which every one would obtain either. We may say that man receives his fate in his fluid from Heaven, which is the same, whether he finishes it sooner or later. There is a saying to the effect that, if somebody aspires to royalty and does not succeed, this pretender can remain a leading prince. Leading princes are unsuccessful pretenders to royalty. A pretender should rise to royalty, as a long life ought to come up to a hundred years. Unable to become a king, he retires and continues a leading prince, and thus he who cannot attain to a hundred years resigns himself to a premature death.

A king and a pretender do the same, but are given different names, the one an honourable, the other a contemptible one. A long and a short life are caused, as it were, by the same fluid, but they are of different duration, either long or short. How do we know that he who does not live a hundred years, and dies an untimely death, possesses a fate of a hundred years all the same? Because his bodily frame is as big and as tall as that of others. A body that has lived a hundred years does not differ from another of fifty years. The bodies not being different, the vital fluids cannot differ either. Birds and animals have other bodies than man, hence the length of their lives must differ from the human.

How can we prove that human life, if it be long, lasts a hundred years? There are such cases in the world, and the Literati say that during the time of universal peace people used to be very tall, and live about a hundred years, which was the effect of the harmonious fluid. In the Canon of *Yao*, *Yao* says, "I have been seventy years on the throne."² He wished to abdicate, and found *Shun*. *Shun* was tried and had occupied the throne thirty years,³ when *Yao* retired owing to his old age. Eight years afterwards he expired. Ninety-eight years had elapsed until his decease.⁴ But he

¹ 丈人. A husband thus addresses his father and mother-in-law.

² Quotation from the *Shuking* Pt. I, chap. III, 12 (*Legge* Vol. III, Pt. I, p. 25).

³ The *Shi-chi* chap. 1, p. 20 (*Chavannes, Mém. Hist.* Vol. 1, p. 69) writes twenty years.

⁴ In that case *Shun* cannot have reigned for him longer than 20 years, for $70 + 20 + 8 = 98$.

must already have lived, before he ascended the throne. Counting all these numbers together we arrive at an aggregate sum of over a hundred years.

It is further stated that "*Shun* was thirty years old, that he was tried thirty years, and that he was on the throne fifty years, when he went on high and died,"¹ which makes just one hundred years.²

Wên Wang said to *Wu Wang*, "I am a hundred years, and you are ninety. I will give you three years of mine." *Wêng Wang* was ninety-seven years old, when he died, and *Wu Wang* ninety-three, when he departed.³

The Duke of *Chou* was a younger brother of *Wu Wang*. Between brothers there is generally no greater difference than ten years. After the death of *Wu Wang*, *Chou Kung* became regent. Seven years later he returned the government, and retired owing to old age. That would make about a hundred years. The Duke of *Shao* was an elder brother of the Duke of *Chou*. At the time of King *K'ang*⁴ he was still Senior Tutor, which would make more than a hundred years.

Sages are endued with the harmonious fluid, therefore the years of their destiny have the proper number. The harmonious fluid is conducive to a tranquil government. Therefore during the age of universal peace the number of tall and long-lived persons was particularly great. One hundred years is the proper number of years of a long human life, as autumn is the proper time for the fate of plants, since plants live until autumn, when they die.

Plants perishing before or after autumn are similar to men whose life either exceeds or falls short of a hundred years. The time before or after autumn corresponds to more or less than a hundred years. Some plants fade already after they have pierced the earth, as men may die soon after their birth. Other plants may pass the autumn without withering just like men whose years may eventually be from one hundred to three hundred.

¹ Quotation from the *Shuking* (*Shun-tien*) Pt. II, Bk. I, chap. VI, 28 (*Legge* Vol. III, Pt. I, p. 51).

² The computation gives 110 not 100 years. We should read "he was tried twenty years" instead of thirty, the reading adopted in the *Shi-chi* and defended by several old commentators. Cf. *Legge's* notes to the passage and *Chavannes loc. cit.* p. 91 Note 2.

³ Quoted from the *Liki*, *Wên Wang shih-tse* (*Legge, Sacred Books* Vol. XXVII, p. 344). The commentators are at a loss, how to explain that *Wên Wang* was only ten years older than his son, *Wu Wang*, and how he could give him some of his years.

⁴ 1078-1053 B.C.

It is on record that *Lao Tse* lived over two hundred years.¹ The Duke of *Shao* became one hundred and eighty years old. *Kao Tsung*² reigned one hundred years, and King *Mu* of the *Chou* dynasty likewise one hundred.³ Including the time before his ascension, there must have been upwards of one hundred and thirty-four years altogether.

¹ See *Ma Chien* mentions this report in his biography of *Lao Tse* (*Shi-chi*, chap. 63, p. 3). Some said that *Lao Tse* became over 160 years old, others that he lived over 200 years, prolonging his life by the practice of virtue.

² The *Shuking* Pt. V, Bk. XV, 5 (*Legge* Vol. III, Pt. II, p. 467) expressly states that *Kao Tsung* = *Wu Ting* enjoyed the throne for fifty and nine years, not for a hundred. He reigned from 1324-1266 B.C.

³ Thus the *Shuking* (*Lü-hsing*) Pt. V, Bk. XXVII, 1 (*Legge* Vol. III, Pt. II, p. 588) as *Wang Ukung* and others understand the passage (On *Legge's* different view cf. his notes). According to the *Shi-chi* King *Mu's* reign lasted but 55 years. It is usually reckoned from 1001-947 B.C.

CHAPTER XXVI.

Miracles (*Chi-kuai*).

The Literati pretend that Sages are not born from human sperm, but that they are endowed with a special essence from Heaven. The mother of *Yü* swallowed pearl-barley,¹ and gave birth to *Yü*,² whence the *Hsia* dynasty has its surname *Sse*.³ *Hsieh*'s mother consumed a swallow's egg, and was delivered of *Hsieh*,⁴ whence the *Yin* dynasty derived its surname *Tse*.⁵ The mother of *Hou Chi* walked in the foot-steps of a giant,⁶ and bore *Hou Chi*,⁷ whence the *Chou* received their surname *Chi*.⁸ The *Shiking* says, "There was no rending and no tearing, thus *Hou Chi* was born."⁹

They further state that *Yü* and *Hsieh* were born unnaturally, issuing from their mother's back, and that *Hou Chi* was born naturally. There was no rending and no tearing, the mother's body did not suffer, hence the expression:—no rending and no tearing. The descendants of those born unnaturally die an unnatural death, while the descendants of those born naturally die naturally. Therefore *Chieh* and *Chou*¹⁰ were executed, and *Nan Wang*¹¹ was deprived of his cities. These words seem to be self-consistent, therefore

¹ 薏苡.

² This legend is mentioned in the *Wu Yüeh Ch'ün-ch'iu*, the Chronicle of Wu and Yüeh, by *Chao Yeh* of the 1st cent. A.D.

³ 姒.

⁴ Cf. Chap. XXXVII. The *Shiking* Pt. IV, Bk. III, Ode 3 only says that Heaven commissioned the swallow to descend and give birth to *Hsieh* (*Legge* Vol. IV, Pt. II, p. 636).

⁵ 子, which also may signify an egg.

⁶ 跡.

⁷ *Chiang Yuan*, the mother of *Hou Chi* "trod on the toe-print made by God" says the *Shiking*, Pt. III, Bk. II, Ode 1 (*Legge* Vol. IV, Pt. II, p. 415).

⁸ 姬. *Yü*, *Hsieh*, and *Hou Chi* are the ancestors of the Three Dynasties:—*Hsia*, *Yin*, and *Chou*. The *Shuo-wên* observes that because the mothers of these Sages were moved by Heaven, Son of Heaven became a term for a Holy Emperor.

⁹ *Shiking* Pt. III, Bk. II, Ode I, 2.

¹⁰ The last emperors of the *Hsia* and the *Yin* dynasties.

¹¹ The last reigning emperor of the house of *Chou* (314-256 B.C.), who in 256 had to surrender 36 cities to the King of *Ch'in* and in the same year died as a prisoner of *Ch'in*.

people believe them, and since, in addition, evidence is given to establish their truth, they rely on these utterances.

The *Chan-shu*¹ also relates of the mother of Yao, *Ching Tu*, that she conceived from a red dragon, when she went out into the country, and gave birth to Yao. From the chronicle of *Kao Tzu*² we learn that dame *Liu* was reposing on the banks of a large lake. In her dream she met with a spirit. At that time there was a tempest with thunder and lightning and a great darkness. *T'ai Kung*³ went near, and perceived a dragon above her. She became *enceinte* and was delivered of *Kao Tzu*. These instances of the supernatural action of spirits are not only narrated, but also written down, and all the *savants* of the day swear by them. A thorough investigation, however, will show their futility.

The statement of the *Shiking* that there was no rending and no tearing *viz.* that the mother's body was not much affected may be true, but the assertion that *Yü* and *Hsieh* issued from their mother's back is irrational. When cicadas are born, they break forth from the back of the larvæ. Did Heaven in generating those sages follow the law of the larvæ?

Hares conceive by licking the pubescence of plants. When the leveret is born, it issues from the mouth of the hare. Since the mother of *Yü* swallowing the barley and that of *Hsieh*, who consumed the swallow's egg, were like hares licking the pubescence, their sons ought likewise to have issued from their mouths, and not from their backs. Consequently the statement about the back is preposterous.

In the world many persons die a sanguinary death by the sword, and it is not necessary that their first ancestor should have had an unnatural birth. When the *Ch'in* lost the empire, *Yen Yüeh*⁴ beheaded *Hu Hai*,⁵ and *Hsiang Yü*⁶ executed *Tse Ying*.⁷ Was the forefather of the *Ch'in*, *Po Yi*⁸ born unnaturally? Ergo the thesis of natural and unnatural births based on the ancestors of the Three Dynasties is erroneous.

¹ A book of prophecies wrongly ascribed to *Confucius*.

² *Shi-chi* chap. 8, p. 2.

³ The father of *Kao Tzu*.

⁴ The son-in-law of the powerful eunuch *Chao Kao*, who contrived the death of the emperor. Cf. *Charannes, Mémoires, Hist.* Vol. II, p. 213 seq.

⁵ The Emperor *Erh Shih Huang Ti*, son of *Ch'in Shih Huang Ti*, 209-206 B.C.

⁶ Cf. I, p. 358.

⁷ A child which occupied the throne 65 days only.

⁸ The forester of the Emperor *Shun*.

Moreover, pearl-barley is a plant, a swallow's egg a bird, and a giant's foot-prints are earth. These three things are bodies, but not a fluid, how could they procreate a man? With regard to Sages people suppose that they receive the essence of Heaven, which is an exceptionally fine fluid, wherefore their doings are so different from those of the masses. Now the progenitors of the Three Dynasties are born from a plant, a bird, and earth. Could these be regarded as very fine essences?

Since among the productions of Heaven and Earth man is the noblest, the others are common. Now, if the essence of those common things should be the sperm for the noblest creature, man, how could it be very fine?

Let us suppose that a pigeon or a sparrow emitted their fluid into a wild goose or a wild swan, it would never produce an egg. Why? Because a pigeon and a sparrow are too small, compared with a wild goose and a wild swan. Now, the body of a swallow measures but five inches, and the stalk of pearl-barley not more than several feet. How could the two women who swallowed the egg and the grain have begot a creature of seven feet?¹

Supposing that one melts the copper required for a tripod and pours it into the mould of a cash, it is plain that one could not produce a tripod. Now the giant is the Spirit of Heaven, therefore his foot-prints were so big.² The man with the huge foot-prints is like the molten copper for a tripod, and *Chiang Yuan's*³ body like the mould of a cash. Should the giant emit his fluid into *Chiang Yuan*, her body would be much too small to receive the whole essence, and without this whole essence *Hou Chi* could not have been born.

If *Yao* and *Kao Tzu* were really the sons of dragons, their nature as sons ought to have been similar to that of their dragon fathers. Dragons can ride on the clouds, and *Yao* and *Kao Tzu* should have done the same.

All plants growing from earth resemble their own species, but not earth, for they are not produced by earth, which merely nourishes and feeds them. A mother with child is like the earth feeding plants. The mothers of *Yao* and *Kao Tzu* received the emissions of the dragons, as earth receives the seeds of plants. Since growing plants are similar to their own species, the two emperors also should have been like dragons.

¹ Man measures seven feet according to the measurement of the *Chou* epoch, when 1 foot was like 20 cm., and 7 feet = 1,40 m.

² The *Shiking* loc. cit. explicitly states that the foot-prints were made by God.

³ The name of *Hou Chi's* mother.

Of animals with blood males and females pair. When they come together and see one of their own kind, their lust is excited, they wish to satisfy it, and then are able to emit their fluid. Should a stallion see a cow, or a male sparrow a hen, they would not couple, because they belong to different species. Now, dragons and man are of a different species likewise. How then could a dragon be moved by a human being so as to impart its fluid?

Some say¹ that, when the *Hsia* dynasty was near its downfall, two dragons fought together in the court, and spat their saliva on the ground. When the dragons had disappeared, their saliva was preserved in a casket, until King Yu of the *Chou*² dynasty opened it. Then the saliva of the snakes changed into a black lizard, which slipped into the seraglio, where it had intercourse with a palace girl. The result was the birth of *Pao Sse*.³

A black lizard belongs to another class than man, how could it become enamoured with a palace girl, and emit its fluid? The intercourse with the black lizard was vicious, therefore *Pao Sse* caused disasters, and overthrew the *Chou* dynasty. When different species recklessly mix together, their offspring becomes unprincipled and mischievous. Now, the mothers of *Yao* and *Kao Tsu* had illicit intercourse,⁴ why did the two emperors become wise and sage men, and were quite different from *Pao Sse*?

They say that Viscount *Chien* of *Chao* was sick and for five days did not know anybody. When he awoke, he said, "I have been to God's abode. There appeared a brown bear. God bade me shoot it; I hit the animal, and it died. Then came a spotted bear; I hit it also, and it died. After the two bears had died, I asked a ghost on the road. The ghost said:—"The brown and the spotted bears are the forefathers of two ministers of *Chin*."⁵

Bears are animals, and as such of a different class from man. How should they become of the same class and the ancestors of the two ministers? The time, when the ancestors of the two ministers, the brown and the spotted bears, killed by Viscount *Chien*, were doomed to die, was one of luck for the Viscount *Chien*. He saw them as in a dream. They were empty semblances and must

¹ For details cf. *Shi-chi* chap. 4, p. 25 (*Charannes, Mém. Hist.* Vol. I, p. 281) which quotes a passage from the *Kuo-yü*, and *Lun-hêng* Bk. V, p. 1v. (*I-hü*).

² 781-771 B.C.

³ The famous favourite of King Yu, who ruined the empire by her extravagance.

⁴ With two dragons.

⁵ See p. 6, where this story is told in detail.

not have been real. Should they really have existed, then perhaps the two bears were first metamorphosed into human beings, before they engendered the two ministers.

Niu Ai, Duke of *Lu*, was changed into a tiger during a sickness.¹ Man can be transformed into an animal, as animals can become men. Probably the black lizard, which entered the harem, was also first changed into a man.

Between heaven and earth it does not happen that creatures of a different species mix and couple. Should Heaven have the same law as man, their likes and dislikes would also be similar. Man does not like different species, therefore Heaven would not consort with such either. Although man is created by Heaven, he is like the lice which are produced on man. Man does not love those lice, for what reason then should Heaven desire to beget through man? Different classes have different natures, and their sentiments and desires do not agree. Heaven and Earth are husband and wife. Heaven emits its fluid into Earth and produces the various things. Man is born by propagation. If Sages are formed of a very fine essence, yet they receive the fluid from their fathers, and are not endowed with a special essence from Heaven.

Should the recipients of a special essence become Sages, *Hsieh* and *Hou Chi* are not Sages, and, if it be necessary that all Sages should have received a special fluid, the Twelve Sages² did not all meet this requirement. What fluid did the mothers of *Huang Ti*, *Ti K'u*, *Chuan Hsü* and *Shun* receive, and what did the mothers of *Wên Wang*, *Wu Wang*, *Chou Kung*, and *Confucius* swallow to become pregnant?

Perhaps the surnames of the Three Dynasties;—*Sse*, *Tse*, and *Chi* gave the impetus to the invention of those unfounded and marvellous stories, as the legend of *Huang Ti*'s ascension to heaven originated from the local name of *Ting-hu*.³ Not only are they irrational, but those names are also misinterpreted. When *T'sang Hsieh*⁴ invented writing, he made the signs agree with the ideas. *Chiang Yuan* walked into the foot-prints of a giant. "Foot-print" (*chi* = 跡) means a "basis" (*chi* = 基), therefore the surname should be "his" (*ch'i* = 其) with "earth" (*tu* = 土) below, but it is "woman" (*nü* = 女) with "chin" (*i* = 臣) at its side. This

¹ Cf. p. 107.

² Cf. p. 85.

³ For this legend *vid.* p. 113.

⁴ A minister of *Huang Ti*, cf. p. 25.

is not the character *chi* = 基 or *chi* = 跡 nor in accordance with the circumstances,¹ whence their truth becomes very doubtful.

Judging by the surname *Chi* of the *Chou* of those of the *Hsia* and *Yin*, we arrive at the conclusion that *Tse* and *Sse* have nothing to do with a swallow's egg or pearl-barley. May be that the mothers of *Yü*, *Hsieh*, and *Hou Chi* were just going to conceive, when they happened to swallow a grain of pearl-barley and a swallow's egg, or walked upon the foot-prints of a giant. The world is fond of the marvellous, a propensity which has been the same in ancient and modern times. Unless they see wonders, people do not believe that a person possesses extraordinary faculties. Thus they explain surnames according to their preconceived ideas. The world puts implicit faith in these explanations, and they are therefore regarded as true. Sages have repeatedly uttered their doubts, but they could not solve them, and the shallow discussions of the scholars of the day cannot discriminate between right and wrong.

The literati, who approve of all that is old, have put forward those arguments. The *Shiking* says that there was no rending and no tearing, which means to say that by *Hou Chi*'s birth the body of his mother was not much affected. From this the literati, perverting the right principles, have derived the story of the unnatural birth of *Yü* and *Hsieh*. The fecundation by the dragon and the dream of the meeting with the spirit are of the same nature. The mothers of *Yao* and *Kao Tsu* were just about to become *enceinte*, when they met with a thunder-storm and a dragon carrying clouds and rain along. People seeing these phenomena then told the stories.

A dream that one meets with a dragon is an augury of the birth of a wise son. Is a dream of a meeting with ghosts not like a dream of a *rendez-vous* with a spirit? How could it be real? When the mother had intercourse with the dragon in the wilds, and when the dragon appeared on high, *Yao* and *Kao Tsu* perchance received their destiny of wealth and honour, for a dragon is an auspicious animal, and to meet it appearing above is a lucky omen and a sign that fate has been received.

When the Emperor *Kuang Wu Ti* saw the light in the *Chi-yang* palace, a phoenix alighted on the ground, and an auspicious grain grew in one room.² When Sages are born, and strange birds and auspicious things appear as portents, strange and auspicious

¹ The surname *Chi* = 姬 does not point to the foot-prints which *Chiang Yuan* is believed to have walked upon.

² Cf. I, p. 360.

things become visible indeed. If, however, we are to regard the children born then as the offspring of those things, should we consider the Emperor *Kuang Wu T'i* as the essence of the auspicious blade or the fluid of the phoenix?

According to the chapters on the pedigree of the Emperors¹ and the Genealogical Tables of the Three Dynasties² *Yü* was the son of *Kun*, and *Hsieh* and *Hou Chi* were both sons of the Emperor *K'ü*, their mothers being second wives of *K'ü*. *Yao* also was a son of the Emperor *K'ü*. Why then must the wives of kings and emperors walk into the country? Although the ancient times are noted for their simplicity, yet there were already certain rules of propriety established. And why did these ladies bathe in the rivers?³ It follows that the assertion about the Sages receiving a special fluid from Heaven and their mothers becoming pregnant by swallowing something is a fallacy.

As a matter of fact Sages have their prototypes among their ancestors; being as virtuous as *Wên Wang* and *Wu Wang*, they still find their peers. *Confucius*, playing the flute, knew that he was a descendant of the *Yin*,⁴ and *Hsiang Yü*, having double pupils, was cognisant of his being a scion of *Shun*.⁵ The Five Emperors and Three Rulers had all *Huang T'i* as their ancestor. He was a Sage, who first received a grand destiny. Therefore all his descendants became emperors and rulers. At their births there were miracles of course, which, if they did not appear in things, became manifest in dreams.

¹ Chap. 2-4 of the *Shi-chi*.

² Chap. 13 of the *Shi-chi*.

³ As the mother of *Hsieh* did, when she swallowed the egg, cf. chap. XXXVII.

⁴ We learn from *Lun-héng* Bk. XXIV, p. 3 that it was against the custom to make music on the anniversaries of the downfall of the *Hsia* and *Yin* dynasties, as one did not write on the death day of *T'sang Hsieh*, the inventor of writing. I infer from this that the last emperors of the *Hsia* and *Yin* dynasties were famous for their music, and that *Confucius* feeling in himself a talent for music imagined that he was a descendant of the *Yin* emperors.

⁵ *Shun* had double pupils as well, *vid.* p. 85.

CHAPTER XXVII.

Unfounded Assertions (*Wu hsing*).

Men receive the vital fluid from heaven at their birth, and are all given a fate fixing the length of their lives, in accordance to which their bodies exist for a longer or shorter period. Just so vases are formed out of clay by the potter, and plates from copper by the founder. As the shape of a vessel, once completed, cannot be made smaller or bigger, thus the duration of the corporeal frame having been settled, cannot be shortened or prolonged. The said fluid forms the constitution, which determines fate and shapes the body. The fluid and the material body pervade each other. Life and death correspond to fixed periods. The body cannot be transformed, and likewise fate cannot be lengthened or shortened. We may elucidate the question as to the duration of human life by observing the potter and founder.

Some one might object saying, "True, if a potter uses his stuff to make a vase, this vase, after its completion, lasts, until it breaks, but cannot be formed anew. If, however, a founder casts a plate out of copper, although it be finished, it can be melted again, and be made into a cup or, if that is not possible, into a vessel. Although men, who owe their spirits to heaven, all have a destiny fixing their span, by which their bodies are regulated, they can, if they know the right way and an effective elixir, change their bodies and prolong their lives all the same."

I reply, "If a founder recasts a finished vessel, he must first liquefy it in fire, before he is able to enlarge or diminish, extend or shorten it. If a man desiring to protract his years, should wish to be like the copper vessel, there must be some sort of a furnace with coal, where the change and the transmutation of his body could take place. The body having been changed, the life-time might also be extended. How could men, in order to change their bodies, undergo a smelting process like a copper vessel?"

The *Li Ki* states, "When the water pours down, one does not offer fish or turtles for food."¹ Why? Because, when the

¹ *Li Ki* chap. 1, No. 1 (*Chü-h*), p. 20v. (*Legge's translation Vol. I, p. 84*.) Various reasons have been assigned by the commentators for this rule. They say,

rain water rushes down, snakes and reptiles are changed and become fish or turtles. Since they give up their original real nature and are transformed only for a while, the servants take care and dare not offer them to their masters for food. Would men desirous of having their bodies transmuted, be satisfied with a change like that of reptiles and snakes? Those reptiles which are liable to a change are worse off than those which do not change at all. Before they change, they are not eaten by men, but, when they have been transformed into fish and turtles, men eat them. Being eaten, their long lives are cut short, and that is not what people desire.

Years and months change, and the intrinsic fluid may transform one species into another. Frogs become quails, and sparrows turn into clams. Man longing for bodily transformation would like to resemble quails and crabs. These are in the same plight as fish and turtles. Man fishes for crabs and eats them, when he catches them. Although without a metamorphose of the body, life cannot be lengthened, this result¹ cannot be aimed at.

Duke *Niu Ai* of *Lu* was laid up with a malady for seven days, when he was transformed into a tiger.² *Kun*³ when banished to Mount *Yü-shan* turned into a moose. Do those who seek transformation desire to become a tiger like *Niu Ai*, or a moose like *Kun*? The life of a tiger or a moose is not longer than the human. In this world the human nature is the noblest of all, therefore the transmutation of a man into a bird or a beast cannot be desirable. It would be a great boon, if an old man could be transformed into a youth, or if at least the white hair could turn black again, the lost teeth grow once more, and the animal forces be strengthened, so that the person could jump about, devoid of all decrepitude. This would be grand indeed! Where would be the advantage of a transformation, if life were not prolonged thereby?

If a thing is transformed, its concomitant fluid, as it were, favours the change. Human work may produce new forms, it is not Heaven which transforms things in order to prolong their duration. No more can a transformation be brought about by eating divine herbs or wonderful drugs. A man constantly using cordials can

in opposition to *Wang Ch'ung*, that during heavy rain-falls fish are so easily got as not to be valuable, or that then they are muddy and not fit for eating. This last reason seems the most plausible.

¹ To become like a quail or a crab.

² Quoted from *Huai Nan Tse*, who adds that the tiger devoured his brother, when he opened the door.

³ A legendary minister of *Yao* and father to Great *Yü*.

thereby merely strengthen his constitution and add to his years. A sudden transmutation is not caused by the real heavenly fluid or the true nature, with which men are endowed. Heaven and earth do not change, sun and moon are not transformed, and the stars do not disappear. Such is their real nature. As man has received part of their real fluid, his body cannot be transformed either: men do not sometimes become women, or women men. A high mound may be turned into a valley, or a deep ravine into a hill. But then the change keeps pace with human labour, it is a change by labour, not by inherent nature.

At the rise of the *Han* dynasty, an old man presented *Chang Liang*¹ with a book, and then was transformed into a stone. Therefore the essence of a stone was a propitious omen for the rising *Han*. Similarly the essence of the River² became a man who gave a jade-badge to the envoy of *Ch'in*, which was an unlucky augury, indicating the downfall of *Ch'in*.³

The silkworm feeds on mulberry leaves, when it grows old, it sets to spinning, and becomes a cocoon, and the cocoon again is changed into a moth. The moth has two wings, and in its altered form widely differs from the silkworm. Grubs change into chrysalisses, and these turn into crickets. The crickets are born with two wings, and are not of the same type as grubs. A great many of all worms and insects alter their shapes and transform their bodies. Man alone is not metamorphosed, being the recipient of the real heavenly fluid. Born as a child, he grows into a man, and, when he is old, into greybeard. From birth to death there is no metamorphose, for such is his original nature. Creatures which by their nature are not transformed, cannot be induced to do so, whereas those which must pass through a metamorphose, cannot forego it. Now, the length of life of those transformed creatures does not compare favourably with that of non-transformed ones. Nothing would be said, if a man desirous of a metamorphose could thereby prolong his years, but if he only changes his body without increasing his years, he would be merely on a level with crickets. Why should he like this?

Dragons are reptiles which appear sometimes, and then again become invisible, and which sometimes are long and sometimes short. It is in their nature to undergo transformations, but not for good,

¹ An adherent of the founder of the *Han* dynasty. The Taoists have claimed him as one of their patriarchs and mystics. See p. 16.

² The *Yellow River*.

³ This event is told in detail on p. 14.

since after a short while, they relapse into their previous state. Ergo, every thing considered, we find that the human being, endowed with an unchangeable body, is not liable to metamorphoses, and that his years cannot be prolonged.

*Kao Tsung*¹ having witnessed the abnormal growth of a paper mulberry,² is reported to have repented of his faults, changed the style of government, and enjoyed happiness for one hundred years.³ This is not correct. Of Duke *Ching* of *Sung*⁴ it is said that on his having uttered three excellent maxims, the planet *Mars* left out three solar mansions, and twenty one years were added to the duke's life,⁵ which is likewise unfounded. Duke *Mu* of *Ch'in*⁶ is believed to have been rewarded by God⁷ with nineteen extra years on account of his conspicuous virtue, an untruth too. *Ch'ih Sung*⁸ and *Wang Ch'iao*,⁹ they say, became genii by their love of *Tao*, and lived on without dying, also a falsehood.

Let us suppose that a man is born, gets a body, and is given the name A, then he always preserves this body called A through his whole life up to his death. Adherents of *Tao* are said to have become genii, but it never has happened that A was transformed into B; neither can the body pass through a metamorphose, nor years be added. Wherefore? Because of the body, the vital force, and the constitution, which are from heaven. The body being

¹ Posthumous name of the *Shang* emperor *Wu Ting*, 1324-1265 B.C.

² A paper mulberry tree grew in the court of the Emperor, which had two spans of circumference on the second day already. This was, of course, regarded as a portent. Cf. *Lun-hêng* Bk. V, p. 1 (*Yi Hsi*) where the legend is told in full.

³ According to the *Shuking* Pt. V, Bk. XV (*Legge* Vol. III, Pt. II, p. 467) *Kao Tsung* reigned 59 years.

⁴ 515-451 B.C.

⁵ This story is told in full in *Lun-hêng* Bk. IV, p. 9v. which seems quoted from *Huai Nan Tse* XII, 11v. The planet *Mars* being in the constellation of the "Heart," the astrologer *Tse Wei* informed the Duke that Heaven was going to inflict a punishment upon him, advising him, however, to shift this misfortune on his prime minister, or on his people, or on the year. The prince thrice declined to allow others to suffer in his stead, giving his reasons for each refusal. These are the three good maxims of our text. *Tse Wei* then changed and congratulated the Duke, saying that Heaven had heard the three excellent sentiments uttered by him, that the same night it would cause *Mars* to pass through three solar mansions, and that it would add twenty-one years to his life, each mansion consisting of seven stars and each star representing one year.

⁶ 658-619 B.C.

⁷ *Shang Ti*, the supreme being, God.

⁸ A magician of the time of *Shên Nung*.

⁹ A prince of *Ch'in* 571 B.C., who became a Taoist and an immortal. He was seen riding through the air upon a white crane. *Mayers*, No. 801.

spring, the vital force is summer.¹ Man's lifetime is the outcome of his vitality. The body follows the vital force in its actions. If the vital force and the constitution are not the same, there must be a diversity in the bodies also. The life of an ox is half as long as that of a horse, and a horse lives half as long as man. Therefore, the outward forms of the ox and the horse must be different from the human. Having obtained the shape of an ox or a horse, one cannot but get their spans too. As oxen and horses do not change into men, their lifetime is also shorter than that of human beings.

Because of *Kao Tsung* and the like it is not stated that they underwent a transmutation, but simply that their lifetime was lengthened, people put faith in these reports. The force pulsating in the veins of the body is like rice hoarded up in a sack. The bulk of a picul sack also corresponds to a picul. If rice be taken away or more added, the sack appears smaller or bigger. The vital force determines the length of the human life. It is like the rice, and the body like the sack. In order to increase or diminish the lifetime, the body too must become bigger or thinner, it cannot remain the same. Should anybody think the human body to be quite different from a sack, and that the vital force cannot well be compared to rice, we may still take another illustration from a gourd. The juice of a gourd is like the human blood, its pulp like flesh. Now, let a man take away or add some juice but so that the gourd's form remains unaltered; he will be unable to perform this. It being impossible to man to diminish or to replenish the juice of the gourd, how can Heaven extend or curtail the human span? As the human life can neither be lengthened nor shortened, who could have done such a thing in the case of *Kao Tsung* and others, so that we might speak of an increase of years? The assertion that *Kao Tsung* and others were metamorphosed, and their years increased would after all be credible, but the statement advanced now that their years were prolonged, no mention being made of any transformation of their bodies, is past all belief for the following reason:

Man receives the vital force from Heaven. When it is complete, the body is informed. During life both work harmoniously together up to the last, death. Since the body cannot be transformed, the years cannot be increased either. As long as man

¹ The meaning is, as summer is preceded by spring, thus the body exists, before it is informed by the vital force.

lives, he can move, but when he dies, he collapses. At death the vital force vanishes, and the body is dissolved and decomposed. As a man, while in possession of life, cannot be metamorphosed, how should his years be prolonged?

What changes on the body from birth to old age is the hair and the skin. The youth's hair is black, the aged man's, white. Later on, it turns yellow. But this change concerns the hair alone, not the body. A youngster has a white skin, an old man a dark one, which, later on, becomes blackish, as if covered with dust. Respecting the yellow hair and the dusty skin the *Li-ki* says: "We will have yellow hair and wizened faces indefinitely."¹ If the hair changes, people reach an old age and die late. Despite this, bones and flesh do not change; the limit of life being reached, death ensues.

From amongst the five elements earth alone admits of several transformations. Moistened with water, it can be shaped into a horse, and this again be altered into a human being, but be it noted that it must not yet have been put in a kiln and burned. If, after having been modelled as a utensil, it has already been hardened by burning in the kiln, a new transformation is out of the question. Now, man may be thought of as having been baked and moulded in the furnace of Heaven and Earth. How can he still undergo a change after his shape has been fixed?

In representing the bodies of genii one gives them a plumage, and their arms are changed into wings with which they poise in the clouds. This means an extension of their lifetime. They are believed not to die for a thousand years. These pictures are false, for there are not only false reports in the world, but also fancy pictures. However, man in reality does not belong to the class of crickets and moths. In the thirty-five kingdoms beyond the sea there live plumigerous and feathered tribes. Feathered relates to their pinions.² These people are the produce of their soil, it cannot be said that their bodies were covered with plumage and feathers through the influence of *Tao*. *Yü*³ and *Yi*⁴ visited *Hsi Wang Mu*,⁵

¹ This verse does not occur in the *Liki*, but in the *Shiking* Pt. IV, Bk. III, Ode II (*Legge, Classics* Vol. IV, Pt. II, p. 635):—"He (the ancestor) will bless us with the eyebrows of longevity.—We will have yellow hair and wizened faces indefinitely."

² For more details see the *Shan-hai-king*.

³ Great *Fü* 2205-2197.

⁴ A minister of *Fü*.

⁵ A Taoist goddess. Cf. my article "*Mu Wang und die Königin von Saba*" in the *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin* Vol. VII, 1904.

but she is not reported to have had a plumage or feathers. There are also immortals in foreign countries, but they are not described as having a plumage and feathers, and, conversely, the plumigerous and feathered tribes are not said to be immortal. As plumage and feathers are not ascribed to the immortals, these attributes cannot imply immortality. How then can it be inferred that the genii must live for ever, because they have wings?

CHAPTER XXVIII.

Taoist Untruths (*Tao-hsü*).

In the books of the Literati it is stated that¹ *Huang Ti* exploited the copper mines of Mount *Shou*,² and out of the ore cast tripods at the foot of the *Ching* Mountain.³ When the tripods were completed, a dragon with a long beard came down, and went to meet *Huang Ti*. *Huang Ti* mounted the dragon. His whole suite including the harem, over seventy persons in all, mounted together with him, whereupon the dragon ascended. The remaining smaller officials, who could not find a seat on the dragon, all got hold of the dragon's beard, which they pulled out. *Huang Ti's* bow fell down. The people gazed after him, until he disappeared in the sky. Then they hugged his bow, and the dragon's beard, and moaned. Therefore later ages named the place *Ting-hu* (Tripod Lake)⁴ and the bow of the emperor *Wu-hao* (Raven's Cry).⁵

The Grand Annalist in his eulogy on the *Five Emperors*⁶ also says that having performed the hill-sacrifice *Huang Ti* disappeared as a genius, and that his followers paid their respect to his garments and cap, and afterwards buried them.⁷ I say that this is not true.

¹ The following story is taken from the *Shi-chi*, chap. 28, p. 28v., where an official relates it to *Han Wu Ti*. Cf. *Chavannes, Méu. Hist.* Vol. III, p. 488.

² In *Shansi* Province, near *P'u-chou-fu*.

³ This mountain lies in *Shensi*, near *Hsi-an-fu*.

⁴ The context requires 鼎胡 "Tripod beard," but we read 湖 instead of 胡. A place, called 鼎湖 "Tripod lake" actually exists in *Honan* (Playfair Cities and Towns No. 7329). This name has perhaps been the origin of the legend, as *Wang Ch'ung* suggests (cf. above p. 103). In ancient times only the phonetic part of a character was often written, and the radical left out. Thus 胡 could stand for 鬚 "beard" as well as for 湖 "lake." Our text has 胡髯 the "beard."

⁵ Some commentators hold that the name *Wu-hao* 烏號 = Raven's Cry refers to the lament of the people, others that it was the name of a tree well fit for the fabrication of bows.

⁶ *Huang Ti*, *Chuan Hsi*, *K'ü*, *Yao*, and *Shun*. According to other writers the *Five Emperors* are:—*T'ai Hao*, *Yen Ti*, *Huang Ti*, *Shao Hao*, and *Chuan Hsi*.

⁷ *Shi-chi* chap. 28, p. 30v. When *Ch'in Shih Huang Ti* had sacrificed on the tomb of *Huang Ti* upon Mount *Chiao*, he asked, how *Huang Ti* could be an immortal, and yet be buried there. Then somebody replied that *Huang Ti* had ascended to heaven as a genius, and that only his garments and cap were left and interred.

What does *Huang Ti* really mean? Is it an appellative or a posthumous title? Being a posthumous title it must be some praise bestowed upon him by his subjects, for this kind of title is a glorification of what the deceased has done during his life-time. *Huang Ti* was a votary of *Tao*,¹ and subsequently, as they say, rose to Heaven. If his subjects wanted to honour him, they ought not to have styled him *Huang*, but ought to have given him a title implying his ascension as an immortal.

According to the rules for honorary titles the pacification of the people would be called *Huang*, which means that he who is styled so kept the people at peace,² but the word does not denote the acquisition of *Tao*. Among the many emperors those given to arts and literature were called *Wên* i. e. Scholarly, those fond of War *Wu* i. e. Warriors. Both designations had their real basis. They served to exhort others to do the like.

If at the time of *Huang Ti* posthumous titles were not yet given according to qualities, of what generation were those who first called him *Huang Ti*? *Huang Ti*'s own subjects must have known their prince, and later generations could trace his doings. Although our doubts about the existence of appellatives and posthumous titles at *Huang Ti*'s time may not be set at rest, at all events it is evident that *Huang* cannot mean an Immortal who rose to Heaven.

A dragon does not rise to Heaven. If *Huang Ti* rode on a dragon, it is clear that he could not have ascended to Heaven either. When a dragon rises, clouds and rain appear simultaneously and carry it along. As soon as the clouds disperse, and the rain stops, the dragon comes down again, and re-enters its pond. Should *Huang Ti* really have ridden on a dragon, he would afterwards have been drowned with the dragon in the pond.

Huang Ti was interred in the *Chiao* Mountain,³ and still they say that his officials buried his garments and cap. If he actually went up to Heaven on a dragon, his garments and cap cannot have separated from his body, and if he became a genius after the hill sacrifice and vanished, he cannot have left his garments and cap

¹ The fundamental principle of Taoism. The Taoists have always claimed *Huang Ti* as one of theirs. Hence the legend of his ascension to heaven.

² This seems to me a fancy etymology. *Huang* is "yellow," but never means "to pacify." The "Yellow Emperor" was called yellow from the colour of the earth, over which he ruled. Thus the name is generally explained, whether correctly is doubtful.

³ Some say that this mountain is situated in the province of *Kan-su*, others more eastward in the province of *Shensi*. Vid. *Shi-chi* chap. 1, p. 8.

behind either. Did *Huang Ti* really become a genius, who could not die, but rose to Heaven, his officers and people must have seen it with their own eyes. Having thus witnessed his ascension to Heaven, they decidedly knew that he did not die. Now, to bury the garments and cap of somebody, who did not die, would have been, as if he had died. Such a thing would not have been in accordance with the feelings of the officials, who were aware of the real state of affairs, and could distinguish between life and death.

It is on record that the seventy-two sovereigns who ascended Mount *T'ai*,¹ had troubled and toiled, worrying themselves over the state of the empire. Subsequently their efforts were crowned with success, and things settled, so that universal peace reigned throughout the land. When there was universal peace, the whole empire enjoyed harmony and tranquillity. Then they ascended the *T'ai-shan*, and performed the hill-sacrifices. Now, the pursuit of *Tao* and the struggle for immortality are different from the vexations of official life and business. He whose thoughts all centre in *Tao*, forgets worldly affairs, because to trouble about them would injure his nature.² They say that *Yao* looked dried up and *Shun* withered. Their hearts were sorrowful, and their bodies feeble and care-worn. If *Huang Ti* brought about universal peace, his appearance must have been similar to that of *Yao* and *Shun*. Since *Yao* and *Shun* did not attain to *Tao*, it cannot be true that *Huang Ti* rose to Heaven.³ If *Huang Ti* in his pursuit of *Tao* neglected all worldly affairs, his mind would have been equanimous, and his body fat and strong. Then he would have been quite different from *Yao* and *Shun*, and consequently his achievements could not have been the same. In that case the universe would not have enjoyed universal peace. Without the universal peace his sacrifice on the mountain would not have taken place.⁴

The Five Emperors and Three Rulers were all remarkable for their wisdom and virtue, *Huang Ti* not more than the others. If all the sages became genii, *Huang Ti* would not be one alone, and if the sages did not become genii, why should *Huang Ti* alone be

¹ China's most sacred mountain in *Shantung*.

² Taoism inculcates contemplation and quietism, and abhors an active life.

³ Only he who possesses *Tao*, becomes immortal, and can ascend to heaven. If the model emperors *Yao* and *Shun* did not attain to *Tao*, why should *Huang Ti*, provided that he worked as hard as *Yao* and *Shun*.

⁴ The hill-sacrifice, 封禪 was not performed, unless the empire enjoyed peace, and peace could not be secured without hard work. Hard work precluded a Taoist life, and without *Tao*, *Huang Ti* could not ascend on high.

a genius? People seeing that *Huang Ti* was very partial to magical arts, which are practised by genii, surmised that he was a genius.

Moreover, on finding the name of "*Ting-hu*" "Tripod beard"¹ they said that *Huang Ti* exploited the copper of Mount *Shou*, and cast it into tripods, and that a dragon with a floating beard came to meet him. This explanation would be on the same line with that of the *K'uei-chi* Mountain.² The purport of the name of this mountain is said to be that the emperor *Yü* of the *Hsia* dynasty on a tour of inspection held a meeting (會) and a review (稽) on this mountain, whence its name *K'uei-chi*.³ *Yü* went to *K'uei-chi* for the purpose of regulating the water courses, but not on a tour of inspection, just as *Huang Ti* was addicted to magic, but did not ascend to heaven. There was no such thing like a meeting or a review, as there was no casting of tripods, nor a dragon with a long beard. There is a village called *Shêng-mu* "Vanquish mother." Does that mean that there was really a son who vanquished his mother? A city is called *Chao-ko* "Morning song." Are we to infer that the inhabitants of that city used to sing, when they rose in the morning?

The books of the Literati relate that the Prince of *Huai-nan*⁴ in his study of Taoism assembled all the Taoists of the empire, and humbled the grandeur of a principedom before the expositors of Taoist lore. Consequently, Taoist scholars flocked to *Huai-nan* and vied with each other in exhibiting strange tricks and all kinds of miracles. Then the prince attained to *Tao* and rose to heaven with his whole household. His domestic animals became genii too. His dogs barked up in the sky, and the cocks crowed in the clouds. That means that there was such plenty of the drug of immortality, that dogs and cocks could eat of it, and follow the prince to Heaven. All who have a fad for Taoism and would learn the art of immortality believe in this story, but it is not true.

Man is a creature. His rank may be ever so high, even princely or royal, his nature cannot be different from that of other creatures. There is no creature but dies. How could man become an im-

¹ The text says "Tripod lake." Cf. above p. 113.

² 會稽. In the province of *Chekiang*.

³ This etymology is given by *Sae Ma Chien*, *Shi-chi* chap. 2, p. 26.

⁴ *Liu An*, Prince of *Huai-nan*, commonly known as *Huai Nan Tse*, a Taoist philosopher and alchemist of the 2nd cent. B.C. He was a prince of the imperial family of the *Han* emperors. His principality was situated in *Anhui*.

mortal? Birds having feathers and plumes can fly, but they cannot rise to Heaven. How should man without feathers and plumes be able to fly and rise? Were he feathered and winged, he would only be equal to birds, but he is not; how then should he ascend to heaven?

Creatures capable of flying and rising, are provided with feathers and wings, others fast at running, have hoofs and strong feet. Swift runners cannot fly, and flyers not run. Their bodies are differently organised according to the fluid they are endowed with. Now man is a swift runner by nature, therefore he does not grow feathers or plumes. From the time he is full-grown up till his old age he never gets them by any miracle. If amongst the believers in Taoism and the students of the art of immortality some became feathered and winged, they might eventually fly and rise after all.

In case the nature of creatures could be changed, it ought to be possible that metal, wood, water, and fire were also altered.¹ Frogs can be changed into quails, and sparrows dive into the water and become clams.² It is the upshot of their spontaneous, original nature, and cannot be attained by the study of *Tao*. Lest the Taoists should be put on a level with the aforesaid animals, I say that, if men could have all the necessary feathers and plumage, they might ascend to heaven.

Now, the growth and development of creatures is not abrupt, and its changes are not violent, but gradually brought about. If the Taoists and students of immortality could first grow feathers and plumes several inches long, so that they could skim over the earth, and rise to the terraces of high buildings, one might believe that they can ascend to heaven. But they do not show that they are able to fly even a small distance. How can they suddenly acquire the faculty of flying such a long way through the study of their miraculous arts without any gradual progress? That such a great result might be really effected by means of feathers and wings cannot be ascertained.

The human hair and beard, and the different colours of things, when young and old, afford another cue. When a plant comes out, it has a green colour, when it ripens, it looks yellow. As long as man is young, his hair is black, when he grows old, it turns white.

¹ The elements of which the bodies of all creatures are composed cannot be transformed, therefore those creatures cannot change their nature.

² These metamorphoses are mentioned in ancient works, and believed by the Chinese up to the present day. Cf. p. 107.

Yellow is the sign of maturity, white of old age. After a plant has become yellow, it may be watered and tended ever so much, it does not become green again. When the hair has turned white, no eating of drugs nor any care bestowed upon one's nature can make it black again. Black and green do not come back, how could age and decrepitude be laid aside?

Yellow and white are like the frying of raw meat, and the cooking of fresh fish. What has been fried, cannot be caused to become raw again, and what has been cooked, to become fresh. Fresh and raw correspond to young and strong, fried and cooked, to weak and old. Heaven in developing things can keep them vigorous up till autumn, but not further on till next spring. By swallowing drugs and nourishing one's nature one may get rid of sickness, but one cannot prolong one's life, and become an immortal. Immortals have a light body and strong vital energy, and yet they cannot rise to heaven. Light and strong though they be, they are not provided with feathers and wings, and therefore not able to ascend to heaven.

Heaven and earth are both bodies. As one cannot descend into the earth, one cannot ascend into heaven. Such being the case, where would be a road leading up to heaven? Man is not strong enough to enter and pass through heaven's body. If the gate of heaven is in the North-west, all people rising to heaven must pass by the *K'un-lun* Mountain. The State of *Huai Nan Tse* being situated in the South-east of the earth, he must, if he really ascended to heaven, first have gone to *K'un-lun* with all his household, where he would have found an ascent. Provided the Prince of *Huai-nan* flew straight across the land to the north-western corner, flapping his wings, then he must have had feathers and wings. But since no mention is made of his passing by the *K'un-lun*, nor of feathers and wings growing out of his body, the mere assertion of his ascension cannot be but wrong and untrue.

Liu An, prince of *Huai-nan*, lived contemporaneously with the emperor *Hsiao Wu Ti*.¹ His father *Liu Chang* was banished to *Yen-tao*² in *Shu*³ for some offence, but died on the road, when he arrived at *Yung-chou*.⁴ *Liu An*, who succeeded him in his principedom, bore a grudge against the emperor for having caused his father's

¹ 140-86 B.C.

² The modern *Ya-chow-fu*.

³ An old kingdom in *Szechuan*.

⁴ One of the Nine Provinces, into which *Yü* divided the Empire, comprising *Shensi* and *Kansu*.

death in exile, and thought of making rebellion. He attracted all sorts of schemers, and intended great things. Men like *Wu Pei* filled his palaces, busy in writing books on the Taoist arts, and publishing essays on the most miraculous subjects. They were bustling about and putting their heads together.

In the "*Memoir of the Eight Companions*"¹ they wished to prove supernatural forces, as if they had attained to *Tao*. But they never reached it, and had no success. Then *Huai Nan Tse* plotted a rebellion together with *Wu Pei*. The scheme was discovered, and he committed suicide or, as some say, was done to death. Whether this be the case, or whether he committed suicide is about the same. But people finding his writings very deep, abstruse, and mysterious, and believing that the predictions of the "*Pa-kung-chuan*" had been fulfilled, divulged the story that he had become a genius, and went up to heaven, which is not in accordance with truth.

It is chronicled in the books of the Literati² that *Lu Ao*,³ when wandering near the "Northern Sea,"⁴ passed the "Great North," and through the "Dark Gate"⁵ entered upon the Mongolian⁶ plateau. There he beheld an individual with deep eyes, a black nose and the neck of a wild goose. Lifting his shoulders, he soared up, and rapidly came down again, gamboling and disporting all the time against the wind. When he caught sight of *Lu Ao*, he suddenly took down his arms, and sought refuge under a rock. *Lu Ao* saw him there resting on the back of a tortoise and eating an oyster.

Lu Ao accosted him saying, "Sir, I believe that, because I have given up what the world desires, separating from my kindred and leaving my home, in order to explore what is outside of the six cardinal points,⁷ you will condemn me. I began travelling in my youth. When I had grown up, I did not care for the ordinary

¹ The eight principal Taoist associates of *Huai Nan Tse*, one of which was *Wei Pu*.

² The following story is taken from *Huai Nan Tse*.

³ A traveller of the 3rd cent. a.c.

⁴ This expression can mean the *Gobi*.

⁵ The "Great North" and the "Dark Gate" are Taoist fancy names.

⁶ It is interesting to note the name *Mongol* 蒙兀 here. The last character is written 古 now. The Mongols were already known to the Chinese under their actual name in the second century a.c., when they were living in the north of China.

⁷ To wit the four quarters, above and below.

duties of man, but managed to travel about. Of the four poles the "Greath North" is the only one which I have not yet seen. Now unexpectedly I find you here, Sir. Shall we not become friends?"

The stranger burst out laughing and said, "Why, you are a Chinaman. You ought not to come as far as this. Yet sun and moon are still shining here. There are all the stars, the four seasons alternate, and the *Yin* and the *Yang* are still at work. Compared to the "Nameless Region" this is only like a small hill. I travel south over the "Weary Waste," and halt north in the "Hidden Village." I proceed west to the "Obscure Hamlet," and pass east through the "Place of Dimness." There is no earth beneath, and no heaven above. Listening one does not hear, and to the looker-on the objects slit away from sight. Beyond that region there is still shape. Where that ends, one advances ten million Li by making one step. I could not yet get there. You, Sir, reached only this place in your travels, but speak of exploring. Is not that an exaggeration? But, please, remain. I have to meet *Han Man*¹ on the ninth heaven,² and cannot stay longer."—The stranger then raised his arms, gave his body a jerk, and off he went into the clouds.

Lu Ao stared after him, until he became invisible. His heart was full of endless joy, and at the same time he was grieved, as though he had lost somebody. "Compared with you, my master, said he, I am nothing more than an earth-worm is to a wild goose. Crawling the whole day, I do not advance more than some feet, but myself consider it far. It is pitiable indeed."—

Such as *Lu Ao* held that dragons alone have no wings, and when they rise, ride on the clouds. Had *Lu Ao* said that the stranger had wings, his words might be credible. But he did not speak of wings, how could the other then ascend to the clouds?

Those creatures which with agility rise into the clouds, do not take human food or human drink. The dragon's food is different from that of snakes, hence its movements are not the same as those of snakes. One hears that the Taoists drink an elixir made of gold and gems and eat the flowers of the purple boletus. These extremely fine stuffs make their bodies light, so that they become spirits and genii. The stranger ate the flesh of an oyster. Such is the food of ordinary people, by no means fine, or rendering the

¹ This is probably the name of a genius.

² According to the belief of the Taoists there are nine superposed stages or spheres of the heavens.

body light. How could he then have given himself a jerk and ascended to heaven?

I have heard that those who feed on air do not take solid food, and that the latter do not eat air. The above mentioned stranger ate something substantial. Since he did not live on air, he could not be so light, that he might have risen on high.

May be that *Lu Ao* studying *Tao* and trying hard to become an immortal, travelled to the Northern Sea. Having left human society, and gone far away, he felt that he did not succeed in acquiring *Tao*. He was ashamed and afraid, lest his fellow-countrymen should criticize him. Knowing that things would certainly turn out so, that every body would reproach him, he invented the extravagant stories. He said that he met with a stranger. The meaning of the whole story is that his efforts to become immortal were not successful, and that time had not yet come.

In the case of *Liu An*, Prince of *Huai-nan*, who suffered death as a punishment of rebellion, all people heard of it, and at that time saw it, and yet the books of the Literati say that he obtained *Tao*, and disappeared as a genius, and that his cocks and dogs went up to heaven also. We cannot be surprised then that *Lu Ao*, who alone went to a far-off country, leaving no trace, should speak obscure and mysterious words. His case is similar to that of *Hsiang Man Tu*¹ of *P'u-fan*² in *Ho-tung*.³

Hsiang Man Tu was a follower of *Tao* and a student of spiritism. He abandoned his family, and went away. When after three years absence he came back, his people asked him, what had happened to him. *Hsiang Man Tu* replied "I have no clear recollection of my departure, but I suddenly found myself as if lying down. Several genii appeared, who took me up to heaven, until we were at some few *Li*'s distance from the moon. I saw that above and beneath the moon all was dark, so that I could not distinguish East and West. Where we stopped near the moon, it was bitter cold. I felt hungry, and wished to eat, when a genius gave me a cupful of morning-red to drink. After having taken one cup, one does not feel hunger for several months. I do not know, how many years or months I stayed there, nor what fault I committed, for suddenly I found myself asleep again, and brought down to this place."

¹ In the "Water Classic" 水經注 *Hsiang Man Tu* 項曼都 is called *Hsiang Ning Tu* 項寧都.

² The modern *P'u-chow-fu* in *Shansi*.

³ A circuit comprising the southern part of *Shansi*.

The *Ho-tung* people gave him the surname of "Fallen Angel." But dealing thoroughly with the subject, we find that this story is impossible. If *Hsiang Man Tu* could rise to heaven, he must have become a genius. How could he return after three years' time? If a man leaves his kindred, and ascends to heaven, his vital fluid and his body must have undergone a change. Now, all creatures that have been metamorphosed, do not return to their previous state. When a chrysalis has changed into a cricket, and received its wings, it cannot be transmuted into a chrysalis again. All creatures that fly up, have wings. When they fly up, and come down again, their wings are still there as before. Had *Hsiang Man Tu's* body had wings, his tale might be reliable, but since it had not, his talk is futile and not more trustworthy than *Lu Ao's*.

Perhaps it was known at his time that *Hsiang Man Tu* was a fervent believer in Tao, who stealthily left his home, and wandered about in distant lands. At last, when he achieved nothing, and felt his strength exhausted, and his hope gone, he stealthily returned home, but being ashamed, if he had nothing to say, he told the story of his ascension to heaven, intimating thereby that Tao could be learned, and that there really were genii, and that he himself was degraded for some fault, after having reached the goal, first rising to heaven, and then coming down again.

The books of the Literati contain the statement that the king of *Ch'i* being dangerously ill, a messenger was sent to *Sung* to fetch *Wên Chih*.¹ When he arrived and saw the king's sickness he said to the heir-apparent: "The king's illness can certainly be cured, but when it has been, the king is sure to kill me."

The heir-apparent inquired what for, *Wên Chih* replied, "Without anger the king's illness cannot be cured, but when the king gets angry, my death is certain."

The heir-apparent bowed his head, and entreated him saying, "Should you cure the king's sickness, myself and my mother are going to forcibly restrain the king at the cost of our lives. The king will certainly please my mother. We are wishing that you, master, shall have no trouble."

Wên Chih gave his consent and said that he was prepared to die. The king with his eldest son fixed a time. Thrice the phy-

¹ A famous doctor, who cannot have lived later than the 4th cent. B.C., for he is mentioned in *Lieh Tse*.

sician was expected, but did not come so, that the king of *Ch'i* was already very angry. When he came at last, he did not put off his shoes, but walked upon the bed and tread upon the sheets. He asked the king about his sickness, but the king was so furious, that he did not speak with him. Then he said something which but aggravated the king's wrath. The king abused him, and rose up, and his disease was gone. He was so enraged and so little pleased, that he wished to boil *Wên Chih* alive.¹ The heir-apparent and the queen forthwith interfered, but could obtain nothing. *Wên Chih* was actually boiled alive in a cauldron: After three days' and three night's cooking, his appearance had not yet changed. *Wên Chih* said, "If one really is anxious to kill me, why does one not put on the lid to intercept the *Yin* and the *Yang* fluids."

The king had the lid put on, whereupon *Wên Chih* died. *Wên Chih* was a Taoist, in water he was not drowned, and in fire he did not burn.² Hence he could remain three days and three nights in the kettle without changing colour.

This is idle talk. *Wên Chih* was boiled three days and nights without changing colour. If then only in consequence of the lid being put on he was choked and died, this proves that he was not in possession of Tao. All living and breathing creatures die, when deprived of air. When they are dead and boiled, they become soft. If living and breathing creatures are placed in vessels with a lid on, having all their fissures carefully filled, so that the air cannot circulate, and their breath cannot pass, they die instantaneously. Thrown into a kettle with boiling water, they are also cooked soft. Why? Because they all have the same kind of body, the same breath, are endowed by heaven with a similar nature, and all belong to one class. If *Wên Chih* did not breathe, he would have been like a piece of metal or stone, and even in boiling water not be cooked soft. Now he was breathing, therefore, when cooked, he could not but die.

If *Wên Chih* could speak, he must have given sounds, which require breathing. Breathing is closely connected with the vital force, which resides in bones and flesh. Beings of bones and flesh being cooked, die. To deny that is the first untruth.

Provided that *Wên Chih* could be cooked without dying, he was a perfect Taoist, similar to metal or stone. To metal or stone it makes no difference, whether a lid be put on, or not. There-

¹ A parallel passage of this story occurs in the *Lü-shih-ch'un-ch'iu*.

² That is what the Taoists say of themselves.

fore, to say that *Wên Chih* died, when the lid was put on, is a second untruth.

Put a man into cold water, which is not hot like boiling water, and he will die for want of breath after a short interval, his nose and mouth being shut out from the outer air. Submerged in cold water, a man cannot remain alive, how much less in bubbling, boiling water, in the midst of a violent fire? To say that *Wên Chih* survived in the boiling water is a third untruth.

When a man is submerged in water, so that his mouth is not visible outside, the sound of what he says is inaudible. When *Wên Chih* was cooked, his body was certainly submerged in the kettle, and his mouth invisible. Under those circumstances one could not hear, what he said. That *Wên Chih* should have spoken is the fourth untruth.

Had a man who after three days' and three nights' cooking died, not changed colour, even ignorant people would have been amazed. If the king of *Ch'i* was not surprised, the heir-apparent and his ministers should have noticed this wonderful fact. In their astonishment at *Wên Chih* they would have prayed that he be taken out, granted high honours, and be venerated as a master, from whom one might learn more about Tao. Now three days and three nights are mentioned, but nothing is said about the officials asking for his release. That is the fifth untruth.

At that time it was perhaps known that *Wên Chih* was actually cooked, and that his death was caused by it. People noticing that he was a Taoist, invented the story that he lived a subtle life, and did not die, just as *Huang T'i* really died, whereas the reports say that he rose to heaven, and as the prince of *Huai-nan* suffered the punishment of rebellion, whilst the books say that he entered a new life. There are those who like to spread false reports. Hence the story of *Wên Chih* has been propagated until now.

There are no instances of any one having obtained Tao, but there have been very long-lived persons. People remarking that those persons, while studying Tao and the art of immortality, become over a hundred years old without dying, call them immortals, as the following example will show.

At the time of *Han Wu Ti*¹ there lived a certain *Li Shao Chün*, who pretended that by sacrificing to the "Hearth" and abstaining from eating grain he could ward off old age. He saw the emperor, who conferred high honours upon him. *Li Shao Chün* kept his age

¹ 140-85 B.C.

and the place where he was born and had grown up secret, always saying that he was seventy old, and could effect that things did not grow old. On his journeys he visited all the princes around, and was not married. On hearing that he could manage that things did not age, people presented him with much richer gifts than they would otherwise have done. He had always money, gold, dresses, and food in abundance. As people believed that he did not do any business, and was yet richly provided with everything, and as nobody knew, what sort of a man he really was, there was a general competition in offering him services.

Li Shao Chün knew some clever manœuvres and some fine tricks, which did not fail to produce a wonderful effect. He used to feast with the Marquis of *Wu-an*.¹ In the hall there was a man of over 90 years. *Li Shao Chün* indicated to him the places which his grand-father frequented, when shooting. The old man knew them, having visited them as a child with his father. The whole audience was bewildered.

When *Li Shao Chün* saw the emperor, the emperor had an old bronze vase, about which he asked him. *Li Shao Chün* replied that in the 15th year² of the reign of Duke *Huan* of *Ch'i*³ it was placed in the *Po-ch'in* hall. The inscription was examined, and it was found out that it was indeed a vessel of Duke *Huan* of *Ch'i*. The whole Court was startled, and thought that *Li Shao Chün* was several hundred years old.⁴ After a long time he died of sickness.

Those who now-a-days are credited with the possession of *Tao* are men like *Li Shao Chün*. He died amongst men. His body was seen, and one knew, therefore, that his nature had been longevous. Had he dwelt in mountain-forests or gone into deserts, leaving no trace behind him, he would have died a solitary death of sickness amidst high rocks. His corpse would have been food for tigers, wolves, and foxes, but the world would again have believed him to have disappeared as a real immortal.

The ordinary students of *Tao* have not *Li Shao Chün's* age. Before reaching a hundred years they die like all the others. Yet uncultured and ignorant people still hold that they are separated from their bodies, and vanish, and that, as a matter of fact, they do not die.

¹ A district in *Honan*. The name of the Marquis was *T'ien Fên*.

² The *Shih-chi* says the tenth year.

³ Duke *Huan* of *Ch'i* reigned from 683-641 B.C. The 15th year of his reign was 669.

⁴ This story of *Li Shao Chün* is quoted from the *Shi-chi* chap. 28, p. 21.

What is understood by separation from the body? Does it mean that the body dies, and the spirit disappears? Or that the body does not die, but drops its coil? If one says that the body dies, and the spirit is lost, there is no difference from death, and every one is a genius. And if one believes that the body does not die, but throws off its coil, one must admit that the bones and the flesh of all the deceased Taoists are intact and in no wise different from the corpses of ordinary mortals.

When the cricket leaves its chrysalis, the tortoise drops its shell, the snake its skin, and the stag its horns, in short, when the horned and skinned animals lose their outward cover, retaining only their flesh and bones, one might speak of the separation from the body. But even if the body of a dead Taoist were similar to a chrysalis, one could not use this expression, because, when the cricket leaves the chrysalis, it cannot be considered as a spirit with regard to the chrysalis. Now to call it a separation from the body, when there is not even a similarity with the chrysalis, would again be an unfounded assertion missing the truth.

The Grand Annalist was a contemporary of *Li Shao Chün*. Although he was not amongst those who came near to *Li Shao Chün's* body, when he had expired, he was in a position to learn the truth. If he really did not die, but only parted with his body, the Grand Annalist ought to have put it on record, and would not have given the place of his death.

The reference to the youth of the nonagenarian in the court would prove *Li Shao Chün's* age. Perhaps he was fourteen or fifteen years old, when the old man accompanied his grandfather as a boy. Why should *Li Shao Chün* not know this, if he lived 200 years?¹

Wu Ti's time is very far from Duke *Huan*, when the bronze vase was cast,² and *Li Shao Chün* cannot have seen it. Perhaps he heard once that in the palace there was an old vessel, or he examined the inscription beforehand to speak upon it, so that he was well-informed, when he saw it again. When our amateurs of to-day see an old sword or an antique crooked blade, they generally know where to place it. Does that imply that they saw, how it was wrought?

¹ Why 200 years? *Li Shao Chün* would have known the nonagenarian's grandfather, if he was about ninety years old himself.

² The interval is upwards of 500 years.

Tung Fang So is said to have also been possessed of *Tao*. His name was *Chün*, his style *Man Ch'ien*, but he changed his names and for a time took office with the *Han* dynasty. Outwardly he was considered an official, but inwardly he passed to another existence.

This is wrong too. *Tung Fang So* lived together with *Li Shao Chün* under the reign of *Wu Ti*, and must have been known to the Grand Annalist. *Li Shao Chün* taught *Tao* and a method to keep off old age by means of sacrificing to the "Hearth." He determined the period of a tripod cast under Duke *Huan* of *Ch'i*, and knew the places frequented, when hunting, by the grandfather of a nonagenarian, and yet he did not really attain to *Tao*. He was only a long-lived man, who died late. Moreover, *Tung Fang So* was not as successful as *Li Shao Chün* in magical arts, wherefore then was he credited with the possession of *Tao*? Under *Wu Ti* there were the Taoists *Wên Ch'êng* and *Wu Li* and others of the same type, who went on sea in search of the genii and to find the physic of immortality. Because they evidently knew the Taoist arts, they were trusted by the Emperor. *Tung Fang So* undertook no mission on sea, nor did he do anything miraculous. If he had done, he would only have been a man like *Li Shao Chün* or on a level with *Wên Ch'êng* and *Wu Li*. Nevertheless he had the chance to be credited with the possession of *Tao*. He again resembled *Li Shao Chün*, insomuch as he made a secret of his birth place, and the courtiers did not know his origin. He exaggerated his age. People finding that he looked rather strong and young and was of phlegmatic temper, that he did not care much for his office, but was well versed in divination, guessing, and other interesting plays, called him therefore a man possessed of *Tao*.

There is a belief that by the doctrine of *Lao Tse* one can transcend into another existence. Through quietism and dispassionateness one nourishes the vital force, and cherishes the spirit. The length of life is based on the animal spirits. As long as they are unimpaired, life goes on, and there is no death. *Lao Tse* acted upon this principle. Having done so for over a hundred years, he passed into another existence, and became a true Taoist sage.

Who can be more quiet and have less desires than birds and animals? But birds and animals likewise age and die. However, we will not speak of birds and animals, the passions of which are

similar to the human. But which are the passions of plants and shrubs, that they are born in spring, and die in autumn? They are dispassionate, and their lives do not extend further than one year. Men are full of passions and desires, and yet they can become a hundred years old. Thus the dispassionate die prematurely, and the passionate live long. Hence *Lao Tse's* theory to prolong life and enter a new existence by means of quietism and absence of desires is wrong.

Lao Tse was like *Li Shao Chün*. He practised his theory of quietism, and his life happened to be long of itself. But people seeing this, and hearing of his quietism, thought that by his art he passed into another existence.

The idea prevails that those who abstain from eating grain, are men well versed in the art of *Tao*. They say *e. g.* that *Wang Tse Chiao*¹ and the like, because they did not touch grain, and lived on different food than ordinary people, had not the same length of life as ordinary people, in so far as having passed a hundred years, they transcended into another state of being, and became immortals.

That is another mistake. Eating and drinking are natural impulses, with which we are endowed at birth. Hence the upper part of the body has a mouth and teeth, the inferior part orifices. With the mouth and teeth one chews and eats, the orifices are for the discharge. Keeping in accord with one's nature, one follows the law of heaven, going against it, one violates one's natural propensities, and neglects one's natural spirit before heaven. How can one obtain long life in this way?

If *Wang Tse Chiao* had got no mouth, teeth, or orifices at birth, his nature would have been different from that of others. Even then one could hardly speak of long life. Now, the body is the same, only the deeds being different. To say that in this way one can transcend into another existence is not warranted by human nature.

For a man not to eat is like not clothing the body. Clothes keep the skin warm, and food fills the stomach. With a warm epidermis and a well-filled belly the animal spirits are bright and exalted. If one is hungry, and has nothing to eat, or feels cold, and has nothing to warm one's self, one may freeze or starve to death. How can frozen and starved people live longer than others?

¹ A magician of the 6th cent. B.C., son of King *Ling* of the *Chou* dynasty. He is reported to have been seen riding on a white crane through the air as an immortal.

Moreover, during his life man draws his vital force from food, just as plants and trees do from earth. Pull out the roots of a plant or a tree, and separate them from the soil, and the plant will wither, and soon die. Shut a man's mouth, so that he cannot eat, and he will starve, but not be long-lived.

The Taoists exalting each other's power assert that the "pure man" eats the fluid, that the fluid is his food. Wherefore the books say that the fluid-eaters live long, and do not die, that, although they do not feed on cereals, they become fat and strong by the fluid.

This too is erroneous. What kind of fluid is understood by fluid? If the fluid of the *Yin* and the *Yang* be meant, this fluid cannot satiate people. They may inhale this fluid, so that it fills their belly and bowels, yet they cannot feel satiated. If the fluid inherent in medicine be meant, man may use and eat a case full of dry drugs, or swallow some ten pills. But the effects of medicine are very strong. They cause great pain in the chest, but cannot feed a man. The meaning must certainly be that the fluid-eaters breathe, inhaling and exhaling, emitting the old air and taking in the new. Of old, *P'eng Tsu*¹ used to practise this. Nevertheless he could not live indefinitely, but died of sickness.

Many Taoists hold that by regulating one's breath one can nourish one's nature, pass into another state of being, and become immortal. Their idea is that, if the blood vessels in the body be not always in motion, expanding and contracting, an obstruction ensues. There being no free passage, constipation is the consequence, which causes sickness and death.

This is likewise without any foundation. Man's body is like that of plants and trees. Plants and trees growing on the summits of high mountains, where they are exposed to the squalls of wind, are moved day and night, but do they surpass those that are hidden in mountain valleys and sheltered from wind?

¹ The Chinese *Methusaleh*, who is believed to have lived over 800 years, and to have been a great grandson of the legendary Emperor *Chuan Hsi* 2514 B.C.

When plants and trees, while growing, are violently shaken, they are injured, and pine away. Why then should man by drawing his breath and moving his body gain a long life and not die? The blood arteries traverse the body, as streams and rivers flow through the land. While thus flowing, the latter lose their limpidity, and become turbid. When the blood is moved, it becomes agitated also, which causes uneasiness. Uneasiness is like the hardships man has to endure without remedy. How can that be conducive to a long life?

The Taoists sometimes use medicines with a view to rendering their bodies more supple and their vital force stronger, hoping thus to prolong their years and to enter a new existence.

This is a deception likewise. There are many examples that by the use of medicines the body grew more supple and the vital force stronger, but the world affords no instance of the prolongation of life and a new existence following.

The different physics cure all sorts of diseases. When they have been cured, the vital force is restored, and then the body becomes supple again. According to man's original nature his body is supple of itself, and his vital force lasts long of its own accord. But by exposure to wind and wetness he falls a victim to hundreds of diseases, whence his body becomes heavy and stiff, and his force is weakened. By taking an efficacious remedy he restores his body and the vital force. This force is not small at the outset, or the body heavy, and it is not by medicine that the force lasts long, or the body grows supple and light. When first received,¹ they already possess those qualities spontaneously. Therefore, when by medicines the various diseases are dispelled, the body made supple, and the vital force prolonged, they merely return to their original state, but it is impossible to add to the number of years, let alone the transition into another existence.

Of all the beings with blood in their veins there are none but are born, and of those endowed with life there are none but die. From the fact that they were born, one knows that they must die. Heaven and Earth were not born, therefore they do not die. The *Yin* and the *Yang* were not born, therefore they do not die. Death is the correlate of birth, and birth the counterpart of death. That which has a beginning, must have an end, and that which has an end, must necessarily have had a begin-

¹ Viz. received by man at his birth, when Heaven endows him with a body and the vital fluid.

ning. Only what is without beginning or end, lives for ever and never dies.¹

Human life is like water. Water frozen gives ice, and the vital force concentrated forms the human being. Ice lasts one winter, then it melts, man lives a hundred years, than he dies. Bid a man not to die, can you bid ice not to melt? All those who study the art of immortality and trust that there are means, by which one does not die, must fail as sure, as one cannot cause ice never to melt.

¹ This the Taoists say of their fundamental principle. "*Tao* is without beginning, without end," says *Chuang Tse* chap. 17, p. 13, and thus the Taoists, which have become one with *Tao*, are immortal.

CHAPTER XXIX.

On Dragons (*Lung-hsü*).

When in midsummer during a thunder-storm lightning strikes a tree or demolishes a house, it is a common saying that Heaven fetches the dragon, which is believed to hide in the tree, or to be concealed in the house. The lightning striking the tree, or demolishing the house, the dragon appears outside. On its appearance, it is seized upon by the thunder, and carried up to Heaven. The unintelligent and the learned, the virtuous and the wicked are all agreed upon this, but trying to get at the truth, we find that it is idle talk.

Why should Heaven fetch the dragon? Provided that the dragon be a spirit and Heaven's envoy, as a virtuous minister is the deputy of his sovereign, then it ought to report itself at a fixed time, and would not have to be fetched. If, on the other hand, the dragon sneaks away, and does not come back, it does not behave like a spirit, and would be of no use to Heaven.

According to the dragon's nature its real abode is Heaven. Being there it certainly must have offspring. There would be no reason, why it should be on earth again. If there are rising and descending dragons, the latter class might bear its offspring on earth, and Heaven fetch it, when grown up. People call a tempest an expression of Heaven's anger, but in fetching the scion of a dragon it cannot be angry.

Further the dragon generally lives in ponds, not in trees or houses. Whence do we know that? *Shu Hsiang's*¹ mother said: "In the depths of mountains and in vast marshes dragons and snakes really grow."² And in books we read, "Where the mountains are highest, the rain clouds rise, and where the water is deepest, the different species of dragons are born."³ The annals

¹ A minister in *Chin*, 6th cent. B.C.

² Quoted from the *Tao-chuan*, Duke *Hsiang* 21st year (*Legge, Classics* Vol. V, Pt. II, p. 491). The mother of *Shu Hsiang* spoke these words in a figurative sense, with reference to *Shu Hsiang's* half-brother, and his beautiful mother, a concubine of her husband. Cf. p. 83.

³ A parallel passage, worded a little differently, occurs in *Hsün Tse*.

go on to say that, when Yü crossed the *Yangtse*, a yellow dragon carried his boat on its back,¹ and that, when *Ching Tse Fei* went over the *Huai*, two dragons swam round his ship. Near the Eastern Sea² there lived *Lu Chiu Hsin*, a bold and strong man. When he once passed the Spirit Pool, he ordered his charioteer to give his horse to drink there, but when it drank, it sank down. *Lu Chiu Hsin* got angry, drew his sword, and went into the pool in pursuit of his horse. He then beheld two dragons just in the act of devouring his horse. Sword in hand, he slew the two dragons.³ Hence it is evident that the dragons called "*chiao*"⁴ and the others always live in the water of pools, and not on trees or in houses.

Living in deep water dragons belong to the same category as fish and reptiles. Why should fish and reptiles ascend to Heaven, and what could Heaven use the dragon for, if it fetched it up? If the Spirit of Heaven should ride on the dragon, a spirit is something diffuse and incorporeal. Entering and departing, it needs no aperture, neither would it require a dragon to ride upon. Should the genii mount the dragon, then Heaven would fetch it for their sake. But the genii are imbued with the fluid of Heaven, and their bodies are so light, that they can fly up like wild geese. Therefore, why should they ride upon dragons?

People in general say that *Huang Ti* ascended to Heaven on a dragon. This statement is as inane as the other, made now-a-days, that Heaven fetches the dragon. If the dragon is said to rise to Heaven, it implies a dragon spirit, because only a spirit can soar on high, this being in fact a characteristic feature of spirits.

Among the creatures produced by Heaven and Earth man being the noblest, the dragon must be inferior. If the noblest are not spirits, can the inferior be so? Let us suppose that the nature of dragons be such, that some of them are spirits, the others not, and that the spirits rise to Heaven, while those that are not spirits, cannot: are turtles and snakes likewise partly spirits and partly not, and can the turtle spirits and the snake spirits ascend to Heaven?

Moreover, what essence is the dragon endowed with, that it should alone be a spirit? Heaven has the four constellations of the Blue Dragon, the White Tiger, the Scarlet Bird, and the Black

¹ This fact is recorded in the *Lü Shih chun-ch'iu* and in *Huai Nan Tse* VII, 8v. Vid. also *Lun-hêng* Bk. V, p. 4 (*Yi-hsü*).

² The Yellow Sea, east of China.

³ This story is narrated in the *Han-shih-wai-chuan* 150 n.c. and the *Po-wu-chih*, where the hero is called *Tsai Chiu Hsin* however.

⁴ 蛟.

Tortoise. Earth also has dragons, tigers, scarlet birds, and turtles. The essence of the four constellations pouring down, produces those four animals. The tiger, the scarlet bird, and the turtle not being spirits, wherefore should the dragon alone be a spirit?

Man ranks first among the naked creatures, as the dragon is the foremost of the scaly animals. Both take the first place among their kindred. If the dragon is believed to ascend to Heaven, does man rise to Heaven likewise? If under the above respect the dragon is on the same level with man, but alone credited with the faculty of ascending to Heaven, the dragon must be supposed to be a spirit.

The world also says that the sages being spirits, have the gift of prophecy, as they say that the dragon spirits are able to soar to Heaven. The divination of the sages thus being accounted for, it is but natural that the special talent of the dragon should be found in its power to rise to Heaven.

That which amidst Heaven and Earth is vague and unsubstantial as the vapours of cold and heat, wind and rain, has the nature of a spirit. Now the dragon has a body, having a body, it moves about, moving about, it eats, and eating, it has the nature of other creatures. According to the organisation of Heaven and Earth whatever possesses a body, moves about, and eats, cannot be a spirit. How so?

The dragon has a body. One finds in books the statement, that out of the three hundred scaly animals the dragon is the first. Being the first of the scaly animals, how can it be without a body?

Confucius said that the dragon fed in limpid places, and lived there, that the tortoise fed in limpid places, and lived in the mud, and that the fish fed in the mud, and lived in clear water. He did not attain to the dragon himself, but was neither equal to the fish, he was only to be compared to the tortoise, which takes the middle rank.

The *Shan-hai-king*¹ relates that beyond the four seas there are men riding on dragon snakes. As a rule, dragons are pictorially represented with a horse's head and a snake's tail. Hence they must be hybrids between the horse and the snake.

*Shên Tse*² informs us that the flying dragons mount the clouds, and that the soaring serpents ramble through the fog. When the clouds disperse, and the rain ceases, they are like earthworms and ants.

¹ The "Mountain and Sea Classic," the oldest geographical work of the 4th or the 3rd cent. B.C.

² The Taoist philosopher *Shên Tao* of the 5th cent. B.C., of whose works only fragments are left.

*Han Fei Tse*¹ teaches that the dragon is a reptile, which obeys a call, and allows itself to be patted and mounted. But under its throat it has a protruding scale over a foot long. If a man knocks against it, the dragon always kills him.

In short, the dragon is compared with earthworms and ants, and it is further said to be a reptile, which can be patted and mounted. It must therefore have something in common with snakes and horses.

It is reported that when *Chou*² used ivory chopsticks,³ *Chi Tse*⁴ burst into tears. He wept, commiserating his excesses. There being ivory chopsticks, there must have been jade cups also. These jade cups and ivory chopsticks were certainly used to hold and to seize dragon liver and unborn leopard.⁵ Dragon liver was eatable, but a dragon hard to be found. This being the case, the emperor would frown upon his subordinates. That would bring them into distress, therefore *Chi Tse's* sympathy.

If the dragon were a spirit, its body could not be killed, and its liver not be eaten. The livers and the unborn young of birds and animals are not the same. Dragon liver and unborn leopard being specially mentioned, man must have eaten them, and thereby learned to appreciate their excellent taste.

During the epoch of Spring and Autumn,⁶ a dragon appeared in the outskirts of *Chiang*.⁷ Viscount *Hsien* of *Wei*⁸ interrogated *T'sai Me*⁹ saying, "I heard say that of all creatures none is as intelligent as the dragon, which therefore cannot be caught alive. Is it true what they say about its cleverness?" The other replied, "Those that say so, really do not know. As a fact, the dragon is not intelligent. Of old, dragons were domesticated, therefore the empire had its families of Dragon Keeper (*Huan Lung*) and its Master of the Dragons (*Yü Lung*)."¹⁰

¹ Cf. I, p. 350.

² *Chou Hsin*, the last emperor of the *Shang* dynasty.

³ Ivory chopsticks are very common in China now, and no luxury.

⁴ Viscount *Chi*, one of the foremost nobles under *Chou Hsin*, 12th cent. B.C.

⁵ Dragon liver and unborn leopard would seem to have been considered great delicacies.

⁶ The historical period comprised by the *Ch'un-chieu* (Spring and Autumn) between 722 and 481 B.C.

⁷ A principality in *Shansi*.

⁸ A feudal lord under Duke *Chou* of *Chin* in *Shansi*, 530-524 B.C., whose successors became marquises, and at last kings of *Wei*.

⁹ The grand historiographer.

¹⁰ The family names *Huan Lung* and *Yü Lung*, 夔龍, 御龍 which literally mean Dragon Keeper and Master of the Dragons, have probably given rise to this queer story.

Viscount *Hsien* observed that of these two he had heard also, but did not know their origin, and why they were called so. *T's'ai Mé* said, "In olden time there was *Shu Sung*¹ of *Liao*.² One of his distant descendants, *Tung Fu* was very fond of dragons. He could find out their tastes and likings, so as to be able to supply them with food and drink. Many dragons came to him, and were thus bred by him. With them he waited upon *Shun*, who bestowed upon him the family name of *Tung*, and the clan-name of Dragon Keeper (*Huan Lung*), and invested him with *Tsung-ch'uan*. The *Tsung-I* family were his descendants. Thus dragons were reared at the time of the emperor *Shun*."

"During the *Hsia* time *K'ung Chia*³ was obedient to God, who presented him with a team of dragons from the *Yellow River* and the *Han*, there being a male and a female from each. *K'ung Chia* was at a loss how to feed them, for no member of the *Huan Lung* family was to be found. But among the remains of the *T'ao T'ang*⁴ family, which had perished, was one *Liu Lei*, who had learned the art of rearing dragons from the *Huan Lung* family. With that he served *K'ung Chia*, and was able to give food and water to the dragons. The *Hsia* ruler was so pleased with him, that he conferred upon him the clan-name of Master of the Dragons (*Yü Lung*). He took the place of the descendants of *Shih Wei*."⁵

"When one female dragon died, he secretly had it chopped up, and offered the meat to the ruling emperor of the house of *Hsia* as food. The emperor had it cooked, and asked for more. Then *Liu Lei* became frightened, because he could not procure it, and emigrated to *Lu-hsien*.⁶ The *Fan* family were his descendants."

Viscount *Hsien* asked, why there were no dragons to-day. *T's'ai Mé* replied, "Such animals have their officials, who know their treatment, and think of them day and night. When they suddenly lose their post, the dragons die. The cashiered functionaries do not feed them any more. As long as the competent officials do their duty, there are always animals coming to them, but, when

¹ The *Lun-hêng* calls the man *Shu Sung*. In the *Tao-chuan* his name is *Shu An*.

² A small State.

³ The emperor *K'ung Chia* 1879-1848 B.C.

⁴ *T'ao T'ung* was the principedom of the emperor *Yao* in *Shansi*, whose descendants took their clan name therefrom.

⁵ A noble who flourished under the *Shang* dynasty.

⁶ The modern *Lu-shan-hsien* in *Hovan*.

they are neglected, they lie down listless, and their production is stopped."¹—

Thus we may say that dragons can be reared and eaten. What can be eaten, is certainly not a spirit. When the proper officials are not at hand, nor men like *Tung Fu* and *Liu Lei*, the dragons abscond, and hide themselves, and appear but rarely. When they once come out, they also ride on the clouds, a course, man can never take, and are then regarded as spirits. As long as there are the proper officials, or the proper men, the dragon is like an ox. Why should they be spirits?

Taking into consideration what the *Shau-hai-king* says, the evidence of *Shên Tse* and *Han Fei Tse*, the usual pictorial representations, the despair of *Chi Tse*, and the information given by *Ts'ai Mé*, we see that the dragon cannot be a spirit, nor rise to Heaven, and it is evident that Heaven does not fetch it with thunder and lightning.

The common belief that the dragon is a spirit, and rises to Heaven, is preposterous. But there is a reason for it. In light literature we meet with the statement that without a tree one foot high the dragon cannot ascend to Heaven. They speak of ascending to Heaven, and of a tree one foot high, implying that the dragon rises to Heaven from within the tree. The authors of this sort of literature are uncultured people. They have observed that at the same time, when the thunder rolls and the lightning flashes up, the dragon rises, and when thunder and lightning strike a tree, the dragon happens to be close to the tree, just like thunder and lightning. When they are gone, the dragon rises on high likewise. Therefore they pretend that it ascends to Heaven from within the tree. As a matter of fact, the thunder and the dragon are of the same kind, and mutually attract one another, when set in motion by the forces of nature.

The *Yiking* says that the clouds follow the dragon, and the wind the tiger. It is further stated that, when the tiger howls, the wind passes through the valley, and that the variegated clouds rise, when the dragon gambols.² There is a certain manner of sympathy between the dragon and the clouds, and a mutual attraction between the tiger and the wind. Therefore, when *Tung*

¹ This conversation between Viscount *Hsien* and *Ts'ai Mé* on the rearing of dragons in ancient times is literally culled from the *Tso-chuan*, Duke *Chao* 29th year, Cf. *Legge*, *Ch'un-ch'iu* Pt. II, p. 731.

² *Yiking* Book I, *Ch'ien* hexagram (No. 1). See also p. 60 Note 2.

*Chung Shu*¹ offered the rain sacrifice, he put up an earthen dragon with a view to attract the rain.

When the summer is at its height, the sun reigns supreme, but the clouds and the rain oppose it. The sun is fire, clouds and rain being water. At the collision with water, fire explodes, and gives a sound, which is the thunder. Upon hearing the sound of thunder, the dragon rises, when it rises, the clouds appear, and when they are there, the dragon mounts them. The clouds and the rain are affected by the dragon, and the dragon also rides on the clouds to Heaven. Heaven stretches to the farthest distance, and the thunder is very high. Upon the clouds dispersing, the dragon alights again. Men seeing it riding on the clouds, believe it to ascend to Heaven, and beholding Heaven sending forth thunder and lightning, they imagine that Heaven fetches the dragon.

The scholars of to-day reading the *Yiking* and the historical records, all know that the dragon belongs to the same class as the clouds. They adhere to the common gossip without knowing, what it means. Besides they look upon the light literature as an authority. Thus they say that Heaven fetches the dragon.

Heaven does not do that, nor does the dragon rise to Heaven. When *Lu Chiu Hsin* slew the two serpents, he dragged them out with his hands by the tail, but the moment they were out of the pool, a thunder-bolt fell. Serpents are a species similar to dragons. When serpents or dragons make their appearance, clouds and rain arrive, upon their arrival there is thunder and lightning. If Heaven really fetched the dragon for its own use, what benefit would it have from dead serpents?

Fish, though living in the water, yet follow the clouds and the rain flying, and riding on them ascend to Heaven. The dragon belongs to the class of fish, it rides on thunder and lightning in the same way as the fish fly. For following the clouds and the rain, fish are not considered to be spirits, the dragons alone are called spirits because of their riding on thunder and lightning. This common belief is contrary to truth.

All the creatures in the world have their peculiar vehicles:—The water serpents ride on the fog, the dragons on the clouds, and birds on the wind. To call the dragon alone a spirit, because it is seen riding on the clouds, would not be in accordance with its real nature, and would only detract from its skill.

But the reason why the dragon is looked upon as a spirit is, because it can expand and contract its body, and make itself visible

¹ A scholar of the 2nd cent. B.C. See I, p. 219.

or invisible. Yet the expansion and contraction of the body and its visibility and invisibility do not constitute a spirit.

*Yü Jang*¹ swallowed charcoal and varnished his body, so that he got ulcers, and nobody recognised him. *Tse Kung*² burned off his beard, and took the semblance of a woman, so that nobody knew him. When the dragon transforms itself and absconds, men are also unable to perceive it, such is its skill in metamorphosing and hiding itself.

Much in the nature of creatures is spontaneous:—The rhinopithecus³ knows the past,⁴ magpies foresee the future,⁵ and parrots can talk. These three peculiarities may be compared to the transformations, which are in the nature of dragons. If by astuteness one could become a spirit, *Yü Jang* and *Tse Kung* would be spirits.

Confucius said, "The roving animals can be ensnared, the flying birds be shot with an arrow. As regards the dragon, I do not know, whether it can ride on the wind and the clouds, and thus rise on high. To-day I saw *Lao Tse*. Should he perhaps be like a dragon?"⁶

Provided that the dragon rises, mounted on a cloud, and, when the cloud disperses, comes down again, then the class of creatures, to which it belongs, might be ascertained, and all about its celestial and terrestrial state known. Yet they say that *Confucius* did not know. A sage like *Confucius* ignored the nature of dragons. How much less can common people know, whose learning is deficient, who are biassed in favour of the marvellous, and whose minds are unable to decide, what is possible and what not. That they should call the dragon a spirit, which rises to Heaven can therefore be no matter for surprise.

¹ A native of the *Chin* State, 5th and 6th cent. n.c. He twice made an attempt upon the life of Viscount *Hsiang* of *Chao* to avenge the death of his master, the Earl of *Chih*, whom *Hsiang* had slain. Both attempts failed. The second time he disguised himself in the way described here.

² A disciple of *Confucius*.

³ A kind of monkey in western China.

⁴ This probably means that monkeys have an excellent memory.

⁵ Magpies are believed to know, whether the next year will be very stormy. for in that case they build their nests near the ground. Moreover, they announce future joy, hence their popular name "birds of joy."

⁶ A quotation from the Biography of *Lao Tse* in the *Shi-chi* chap. 63, p. 2v.

CHAPTER XXX.

Arguments on Ominous Creatures (*Chiang-jui*).

The scholars in their essays claim for themselves the faculty of knowing the phoenix and the unicorn, when they see them. They, of course, rely on the pictures of the phoenix and the unicorn. Besides there is a passage in the *Ch'un-ch'iu* concerning the capture of a unicorn to the effect that it was a sort of a deer with a horn.¹ Hence a deer with a horn must be a unicorn. When they see a bird like a phoenix, they take it for a phoenix.

Huang Ti, *Yao*, *Shun*, and the sovereigns of the *Chou* dynasty, when it was flourishing, all caused the phoenix to make its appearance. Under the reign of *Hsiao Hsüan Ti*² a phoenix alighted in the *Shang-lin* park, and afterwards also on a tree at the east-gate of the *Chang-lo* palace. It was five feet high, and had a beautiful variegated plumage. The unicorn caught by the people of *Chou* resembled a deer, and had a horn; the unicorn of *Wu Ti* was also like a deer with a horn. If there be a huge bird with a variegated plumage, or an animal shaped like a deer having one horn on its head, it is possible, they fancy, to determine, whether it be a phoenix or a unicorn, by referring to drawings and pictures, and to ancient and modern traditions.

Now the phoenix is the holy bird, and the unicorn the holy animal as the *Five Emperors*, the *Three Rulers*, *Kao Yao*, and *Confucius* are the holy ones among men. The Twelve Holy Men³ vary considerably in their appearance, can we then call a deer with a horn a unicorn, or a bird resembling a phoenix by this name? Between the hair and the colour of the holy birds and the holy animals there is as much difference as between the osseous structure of the twelve holy men.

The horn is like the character "wu" worn on the front. *Chuan Hsü* had this character on his brow, but *Yao* and *Shun* were not necessarily marked in the same way. If the unicorn caught in *Lu*

¹ The last paragraph of the *Ch'un-ch'iu*, Duke Ai 14th year, merely mentions the capture of a *lin*. That it was a deer with one horn is recorded in the "Family Sayings" of *Confucius*. See *Legge's* transl. Vol. II, p. 834, Note.

² 73-48 B.C.

³ Cf. p. 85.

had a horn, it does not follow anyhow that the unicorns observed later on had all a horn. Should we be desirous to learn to know the unicorn of the present day by using the unicorn caught in *Lu* as a prototype, we may be sure to fail in our endeavour. The fur, the bones, and the horn vary. Notwithstanding their difference, there may be a certain resemblance, but that does not mean identity.

Shun had double pupils, and *Wang Mang* also, Duke *Wên* of *Chin* had his ribs all in one piece, and *Chang Yi* likewise. If a resemblance be based on the osseous structure, the hair and the complexion, then *Wang Mang*¹ was a *Shun*, and *Chang Yi*² a Duke *Wên* of *Chin*.³

Yu Jo in *Lu* bore a striking resemblance to *Confucius*. After the death of the latter, his disciples all made *Yu Jo* sit down and questioned him on some points of the doctrine, but *Yu Jo* could not answer. Why? Because there was only a likeness of his external appearance, whereas his mind was different. Thus, variegated birds and animals with one horn may sometimes look like a phoenix or a unicorn, but, as a matter of fact, they are not real ones. Therefore it is a mistake to distinguish a phoenix or a unicorn by their shape, their hair, or their colour.

In this manner did *Yen Yuan*⁴ almost equal *Confucius*, but he was not like him, whereas *Yu Jo*, quite an ordinary type of man, looked like a sage. Consequently a real phoenix or a real unicorn may perhaps not look like it, in its outward shape and, on the other hand, quite common birds and animals resemble the real phoenix and unicorn by their hair and colour. How can they be distinguished? The literati who maintain that they are able to recognise a phoenix or a unicorn, when they see them, must also say of themselves that they know a holy man, when they perceive him.

Kao Yao had a horse mouth, and *Confucius*' arms were turned backwards.⁵ If, later on, their wisdom far exceeded that of other people, still they could not be called sages on account of the horse mouth or the concave forehead, for as the features of the Twelve Holy Men differed from those of former sages, they cannot be characteristic either for future sages. The configuration of the bones differs, as do their names and their physical frame; and they

¹ The usurper.

² A political adventurer, cf. I, p. 295.

³ An enlightened sovereign, cf. I, p. 342.

⁴ Disciple of *Confucius*.

⁵ Cf. p. 85.

are born in different places. Therefore, how could a sage be known, provided that one were born again?

*Huan Chün Shan*¹ said to *Yang Tse Yün*,² "If in future generations there should be again a man like the sages, people would be well aware that his talents surpassed theirs by far, but they would not be able to know, whether he really was a holy man or not." *Yang Tse Yün* replied, "So it is, indeed."

It is difficult to know a sage. Even men like *Huan Chün Shan* and *Yang Tse Yün*, who could judge the excellence and the attainments of a sage, felt incompetent. The scholars of the age represent mediocrity. The knowledge of mediocrity consists in the combination of ordinary observations, but we can be sure that, on seeing a sage, they would not be in a position to recognise him as such. Being unable to recognise a sage, they could not know a phoenix or a unicorn either. Why must people at the present day, who are speaking of the phoenix and the unicorn, pretend that they have such a knowledge?

In former generations people used the words phoenix and unicorn merely upon hearing of the queerness of a bird or an animal. If those had a peculiar plumage or horn, and if they did not fly at random, or wildly roam about, struggling for their food with other birds or animals, they were called phoenix or unicorn. The knowledge which the men of to-day have of the sages is of very much the same kind. They have been told that sages are wonderful men. Therefore, when a man's body shows some peculiarity of the bones, and his wisdom is profound and extensive, they call him a sage. Those who really know what a sage means, do not give that name at first sight, and when they have heard a man for the first time. They first bow to him, hear his lectures, and receive his instruction, and afterwards learn to know him. This will become more clear from the following facts.

When *Tse Kung* had served *Confucius* one year, he thought himself to be superior to *Confucius*, after two years he thought himself to be his equal, but after three years he had learned that he could never come up to him. During the space of one and two years, he did not yet know that *Confucius* was a sage, and it was not until three years had elapsed, that he became aware of it. If *Tse Kung* required three years to find this out, our scholars

¹ *Huan Tan* = *Huan Chün Shan* lived in the 1st cent. B.C. and A.D. He was a man of wide learning. Of his works the "*Hein-lun*" "*New Reflections*" have been preserved.

² The Confucian philosopher, cf. p. 172.

must be in error, when they imagine they know a sage, for they are less gifted than *Tse Kung*; they see a sage, but do not study under him, nor have they three years intercourse with him, a sudden glance is all they rely upon.

In *Lu*, *Shao Chêng Mao*¹ was placed on a level with *Confucius*. The school of *Confucius* was three times full, and three times empty. Only *Yen Yuan* did not leave him. *Yen Yuan* alone knew that *Confucius* was a sage. The other pupils abandoned *Confucius*, and returned to *Shao Chêng Mao*. Not only did they not understand the sagehood of *Confucius*, but they did not even know *Shao Chêng Mao*. The disciples were all imposed upon, so that *Tse Kung* asked *Confucius* saging, "*Shao Chêng Mao* is a famous man in *Lu*, how can you know more about government than he?" *Confucius* replied, "*Tse Kung*! You had better leave this, for you are not up to it."

Only the intelligent can distinguish the artificial. Since a man like *Tse Kung* was unable to know a sage, it is nonsense, if our scholars claim to know a sage upon seeing him. From their inability to know a sage we may infer that they do not know a phoenix or a unicorn either.

Let us suppose that a phoenix has long and broad feathers, and that the body of a unicorn is high and big. Then the beholder would regard them as a big bird or a huge animal, but by what should he distinguish them? If their big size were to be taken as a criterion, then one ought to know a sage by his size also. During the "Spring and Autumn" Period there arrived a bird and remained, but it could not be considered a phoenix, and, when the tall *Ti*² made their appearance, they could not be taken for sages either. The phoenix and the unicorn being like other birds or animals, what can people do to know them?

Should these creatures not live in China and come across the desert, they would be like the "mainah,"³ which is not a Chinese bird; nor would the phoenix and the unicorn be Chinese animals then. Why then do the Literati deery the "mainah," and applaud the phoenix and the unicorn, if none of them is of Chinese origin?

¹ *Shao Chêng Mao*, a high officer of *Lu*, was later on executed by *Confucius* for high treason, when *Confucius* was assistant-minister (*Shi-chi* chap. 47, p. 9v.). Some say that *Shao-chêng* is the official title and *Mao* the cognomen. *Shao-chêng* might mean a subdirector, or an assistant-judge. (Cf. *Huai Nan Tse* XIII, 22 comm.) See also *Chavannes, Mém. Hist.* Vol. V, p. 326, Note 7.

² Cf. XV, 4.

³ *Acridotheres cristatellus*.

Some one may say that, when at the time of *Hsiao Hsüan Ti* a phoenix alighted in the *Shang-lin* park,¹ flocks of birds crowded around it on the trees, thousands and ten thousands. They reverently followed the phoenix, because it surpassed all the other birds by its size as well as by the holiness of its spirit. Provided that a large bird around which, when it alights, all the multitudes of birds gather, is a phoenix, then we would know what a phoenix really is. Now the phoenix has the same character as the unicorn. If, when a phoenix appears, all the birds follow it, then all the animals ought to accompany the unicorn, when it shows itself, likewise. But in regard to the unicorn of the "Spring and Autumn" no mention is made of all the animals following it. *Hsüan Ti* and *Wu Ti* both got a unicorn, but nothing is said about animals accompanying it.

Should anybody be of opinion that the train of the unicorn disperses, when it is caught by man, whereas the phoenix is never caught, and that the birds following it become visible, when it is flying about, I refer to the *Shuking*. There we read that, when the nine parts of the imperial music were performed, the male and female phoenix came gambolling.² The *Ta-chuan*³ speaks of a phoenix on the trees, but does not mention that flocks of birds were following it. Was the phoenix attracted by *Hsüan Ti* of another kind perhaps?

One might suggest that this is an omission on the part of the chronicler, that under *Yü's* reign the phoenix was really accompanied by other birds, that the time of remote antiquity is so far away, that the chroniclers might well have omitted to mention it, and that the text of the Classics cannot be a proof. Of course, it may happen that something has really taken place, which the historians have dropped, but, in the same way, it can be the case that something really never happened, and was invented by the historians. Therefore it is difficult to find out the truth from the text of the works of the Literati, and our attempts to know a phoenix from its following are in vain.

Moreover, there are cunning fellows among men, who succeed in winning followers, as there are wily birds, which assemble others around themselves. Was the phoenix of the time of *Yü* honest then, and that of *Hsüan Ti's* time a trickster? How is it possible that they were both endowed with the virtue of holy men, and that still their actions should be so dissimilar?

¹ *Vid.* p. 140.

² *Shuking*, *Yi-chi* Pt. II, Bk. IV, 9 (*Legge* Vol. III, Pt. I, p. 88).

³ 大傳. This must be the name of an ancient work.

A bird may perhaps be a phoenix, although there are no birds following it, or it may not be a phoenix, notwithstanding the great number of birds flocking around it. The superior man leads a pure life. He preserves his integrity, and does not care to have many adherents. In his doings and dealings he has not many followers. A cunning intriguer, on the other hand, uses all his energy, and bustles about so much, that the scholars gather around him like clouds. The phoenix is like the superior man. If the number of followers were to decide, whether a bird is a phoenix or not, then a cunning impostor ought to be considered a superior man.

The more refined a song is, the fewer are the persons who can sing to the tune, and the more disinterested one's actions are, the fewer are one's sympathisers. The same holds good for birds and animals. To find out a phoenix by the number of its followers would be like calling a song a good one, because it can be sung by many.

The dragon belongs to a similar class of animals as the phoenix. Under the reign of *Hsuan Ti*¹ a yellow dragon came out at *Hsin-fêng*,² but the snakes did not accompany it. The "spirit bird" and the "*luan*" take a prominent place among the common birds. Although their goodness and their holiness be not as developed as that of the phoenix, still they ought to have a suite of at least some ten birds.

Hsin Ling and *Mêng Ch'ang*³ entertained three thousand guests, and were called wise and superior men. The *Han* general *Wei Ch'ing*⁴ and the general *Ho Ch'ü Ping*⁵ had not a single guest in their houses, famous generals though they were. The Grand An-nalist notes that robber *Ché*, in spite of all his misdeeds, had several thousand partisans, whereas *Po Yi* and *Shu Ch'ü*⁶ lived in concealment on Mount *Shao-yang*.

The actions of birds and animals are like those of man. A man may win the crowd, but that is not sufficient to characterize him as a wise man. Thus the fact that other birds follow it, is not a sufficient testimony for a phoenix either.

Some say that the phoenix and the unicorn are omens of universal peace, and that at a time of universal peace one sees them

¹ 73-48 B.C.

² A locality in *Shensi* province.

³ The princes of *Hsin Ling* and of *Mêng Ch'ang*, cf. chap. XL.

⁴ *Vid.* p. 89.

⁵ A celebrated commander, who gained many brilliant victories over the *Hsiung-nu*. Died 117 B.C.

⁶ Cf. I, p. 348.

arrive. However, they also appear, when there is not universal peace. By their quaint plumage and extraordinary bones they distinguish themselves from the ordinary birds and animals, and can be known. Provided that the phoenix and the unicorn usually arrive at a time of general peace, then the unicorn of the Spring and Autumn period must have disliked to appear during the reign of *Confucius*. When the Emperor *Kuang Wu Tî*¹ was born in the *Chi-yang* palace, a phoenix came down. *Kuang Wu Tî*'s birth fell in the time of *Chêng Tî*² and *Ai Tî*,³ by no means a time of universal peace, nevertheless the phoenix made its appearance. If it did so, because it knew *Kuang Wu Tî*'s wisdom and virtue, then it was an omen of the birth of a holy emperor, but not a sign of universal peace. Lucky omens may correspond to universal peace or happen to mark a special birth. It is difficult to find out the real cause. Therefore it would not be proper to think of a period of universal peace only.

Some say that the phoenix and the unicorn are born as members of a certain species of animals, just as the tortoise and the dragon belong to a certain species. For this reason a tortoise will always beget a tortoise, and a dragon will always beget a dragon. In shape, colour, and size the offspring does not differ much from the progenitors. Why should it not be possible for us to know these animals, seeing the father and beholding the son and the grand-son?

For the following reason. Common creatures have their species, but ominous creatures have not; they are born by accident. Therefore they say that the tortoise and the dragon are endowed with virtue. How can people distinguish a spiritual tortoise or a divine dragon, when they perceive them?

At the time of King *Yuan* of *Sung*⁴ fishermen caught a spiritual tortoise in their nets, but they did not know that it was a spirit. The scholars of our days are like those fishermen. Since the fishermen did not know a spiritual tortoise, we may be sure that the people of to-day do not know a divine dragon either.

Sometimes a dragon is like a snake, and sometimes a snake resembles a dragon. *Han Fei Tse* remarks that a horse resembling a stag is worth one thousand *chin*. An excellent horse resembles a stag, and a spiritual dragon sometimes looks like a snake. If

¹ 25-58 A.D.

² 32-6 B.C.

³ 6 B.C.-1 A.D.

⁴ 530-515 B.C.

those creatures really belonged to a certain species, there would be no discrepancy in shape or colour.

During the time of *Wang Mang*¹ there was an enormous bird, as big as a horse, with variegated plumage adorned with dragon like ornaments, which, together with several ten other birds, alighted in *Ch'i-hsien* in the State of *P'ei*.² The phoenix, which during the time of *Hsüan Ti* sat down on the ground, was 5 feet high, which would correspond to the size of a horse afore-mentioned. Its plumage was multicoloured, which would be like the variegated colour with dragon ornaments, and the several tens of birds would be like the flocks of birds all alighting at the same time. If at *Hsüan Ti*'s time it was a phoenix in shape and colour, accompanied by all the other birds, how do we know that it was one? Provided it was, then the bird attracted by *Wang Mang* was a phoenix likewise. That being the case, it cannot have been an omen, since *Wang Mang* caused its appearance, and if it was not a phoenix, how is it that in shape and colour and, as regards the following, it was exactly like it?

All ominous things originate from a propitious fluid. Born in an ordinary species, they have their peculiar character, and therefore become omens. Thus the arrival of a phoenix is like the appearance of the "red crow."³ If the phoenix is said to belong to a species, is there a distinct species of "red crows" also?

As regards the auspicious grain, the wine springs, and the sweet dew, the auspicious grain grows amidst other grain, but it has its peculiar spikelets, wherefore it is called auspicious grain. The wine springs and the sweet dew flow forth sweet and nice. They come from sources and dew, but there is not a special kind of sweet dew in heaven, or a certain class of wine springs on earth. During the just reign of a wise ruler the sweet dew falls down, and the wine comes up.

The "felicitous plant"⁴ and the "vermilion grass" also grow on earth along with other plants, but they do not always sprout from the same root. They come forth for a certain time, and after ten days or a month they wither and fall off. Hence they are

¹ 9 B.C.-23 A.D.

² In modern *Anhui*.

³ A propitious bird which appeared to *Wu Wang*, cf. I, p. 310.

⁴ The felicitous plant, "*ming chia*" 莫莢, was found in the court-yard of the emperor *Yao*. With the waxing moon it grew one new leaf every day, with the waning moon one leaf dropped every day.

considered as omens. The phoenix and the unicorn are omens as well. Why should they form a distinct species?

When there was perfect peace under the *Chou* dynasty, the people of *Yüeh-ch'ang*¹ brought white pheasants as a present. These white pheasants were short-lived and of white colour, but there was not a special class of white pheasants. When the people of *Lu* caught a deer with one horn, and called it a unicorn, it descended perhaps from a deer, and there was no species of unicorns.

Accordingly the phoenix is perhaps also born from a snow goose or a magpie, but differing so much from the majority of birds by its quaint plumage and peculiar feathers, it is given the name phoenix. Wherefore must it belong to quite another class than the other birds?

*Yu Jo*² said, "The position the unicorn takes among quadrupeds, the phoenix takes among flying birds, Mount *T'ai* among hills, and the Yellow River and the Ocean among water-courses." Consequently the phoenix and the unicorn are to be classed together with birds and animals, only their shape and colour is exceptional. They cannot constitute a separate class. Belonging to the same category, they have their anomalies, by these anomalies they fall out of the common run, and owing to this irregularity the distinction becomes difficult.

Yao begot *Tan Chu*, and *Shun*, *Shang Chün*. *Shang Chün* and *Tan Chu* belonged to the same species as *Yao* and *Shun*, but in body and mind they were abnormal. *Kün* begot *Yü*, and *Ku Sou*, *Shun*. *Shun* and *Yü* were of the same class as *Kün* and *Ku Sou*, but differed from them in wisdom and virtue. If we try to sow the seed of auspicious grain, we cannot reap auspicious grain thereby, but we may frequently find millet with abnormal stalks or ears. People beholding *Shu Liang Ho* could not know that he was the father of *Confucius*, nor could they see in *Po Yü* the son of *Confucius*. The father of *Chang T'ang*³ was 5 feet high, *Chang T'ang* himself 8, and his grand-son 6. The phoenix of *Hsiao Hsüan Ti* measured 5 feet. The bird from which it was born perhaps measured but 2 feet, and the own offspring of the phoenix only 1 foot, for why should a species be quite stereotype? Since classes and species are not stereotype, *Tséng Hsi* had a son, *Tséng Shén*,⁴ whose character was

¹ 越常. In chap. XL we read *Yüeh-shang* 越裳, which were a people near the Annamese frontier.

² See above p. 141.

³ *Chang T'ang* lived at the beginning of the 1st cent. A.D. Vid. chap. XXXVIII.

⁴ *Tséng Tse*, the well known disciple of *Confucius*, cf. I, p. 344.

unique, and *Yen Lu* was father to *Yen Hui*, who outshone every one in ancient and modern times. A thousand Li horse must not be the colt of a unicorn, and a bird may be benevolent and wise without being the fledgeling of a phoenix.

The brooks on the mountain tops are not connected with rivers and lakes, still they are full of fish. The generative power of the water has produced them independently. On the terraces of ruined palaces and crumbling halls grows grass, sent forth by the force of the soil of itself. The fish in the brooks and the grass on the terraces of the halls have no progenitors of their own species. In the same manner an omen corresponding to something happens spontaneously, there is not a special class for it in the world.

An omen corresponds in the same way, as a calamitous event supervenes. The omen corresponds to something good, a calamity to something bad. Good and bad are opposites, it is true, but the corresponding is the same. As a calamitous revolution does not belong to a class, an omen corresponding to something has no species. The fluids of the *Yin* and the *Yang* are the fluids of Heaven and Earth. Falling in with something good, they harmonize with it, and meeting something bad, they suddenly turn. Do Heaven and Earth in addition to the government which they exercise over good and evil still produce a harmonious and a suddenly changing fluid? By no means:—when an omen corresponds to something, it is not of a certain class or category, but it comes forth along with something good, and grows from the harmony of the fluids.

Sometimes during a peaceful administration and, while the fluids are in harmony, various creatures undergo a metamorphosis. In spring *e.g.* the eagle changes into a pigeon, and in autumn the pigeon becomes an eagle. Snakes, mice, and the like are transformed into fish and turtles, frogs into quails, sparrows into clams.¹ These creatures change in accordance with their fluids. Their existence cannot be denied. *Huang Shih*² became an old man, presented *Chang Liang* with a book, and then became a stone again. The Literati know this. Perhaps at the time of universal peace, when all the fluids are in harmony, a deer might be transmuted into a unicorn, and a snow-goose into a phoenix. In this way the nature of animals would be changed at times, but there would not be a stereotype species.

¹ Cf. p. 117.

² *I.e.* "Yellow Stone."

*Pao Sse*¹ was the daughter of a black lizard, and born from the saliva of two snakes.² Two ministers of *Chin* were the progeny of a brown and a spotted bear.³ The stories about the eating of the swallow's egg,⁴ and the pearl-barley,⁵ and the walking upon an enormous foot-print⁶ are likewise accepted by the people of to-day, why then shall the omens belong to a stereotype species? If we consider the question from the point of view that creatures have not a well-defined species, nor men a separate class, and that a body can be metamorphosized, then the phoenix and the unicorn are not born from an unchangeable species. But wherefore must they be alike then in shape and colour?

We read in the chapter on omens in the *Liki*⁷ that the male phoenix is called "*Fêng*" and the female "*Huang*," and that the male sings "*chi, chi*," and the female "*tsu, tsu*."⁸ In the *Shiking* we find the following verses:—"The oil tree is growing on yonder high hill, and the male and female phoenix is singing there in the morning sun-shine. Luxuriant and flourishing is the tree, "*ying, ying, chieh, chieh*" sing the phoenixes."⁹—The chapter on omens as well as the *Shiking* describe the singing of the phoenix, the one as "*chi chi, tsu tsu*," the other as "*ying, ying, chieh, chieh*." These sounds differ. Provided that they are really like this, then the shape of the birds cannot be the same, and if it is, then there is a discrepancy between the *Shiking* and the *Liki*. Consequently the common traditions about the singing of the phoenix are suspicious.

Of the unicorn caught in *Lu* it is said that it was a deer with a horn, that means that its colour was like that of a deer. The colour of a deer is invariable, as the colour of birds is. At the time of *Wu Wang* a stream of light appeared in the form of a crow. Its colour is said to have been red. Red not being the colour of crows, it is expressly stated that the colour was red.

¹ The favourite consort of the Emperor *Yu Wang*, 781-771 a.c.

² On this legend, see p. 102.

³ *Fun Wen Tse* and *Chung Hang Chao Tse*, cf. p. 6.

⁴ The mother of *Hsieh*, the ancestor of the *Yin* dynasty swallowed an egg dropped by a swallow, and thereupon conceived. Cf. p. 99.

⁵ The mother of Great *Yü* is said to have conceived after having eaten pearl-barley. See p. 99.

⁶ *Ibid.* p. 99.

⁷ There is no chapter on omens, "*Jai-ming*," in the *Liki* now.

⁸ A similar passage occurs in the *Han-shih-wai-chuan* (*T'ai-p'ing-yü-lan*) 2nd cent. a.c.

⁹ *Shiking* Pt. III, Bk. II, Ode VIII (*Legge* Vol. IV, Pt. II, p. 494).

If the unicorn resembled a deer, but had a different colour, it would certainly have been added that its colour was white or black. Now the colour was the usual one, therefore they merely say that it was a deer. A deer is hornless.¹ Since the deer in question was different from the ordinary ones in this respect, it is said that it had a horn. In this manner the unicorn caught in *Lu* was shaped like a deer.

During the time of *Wu T'i* a hunting party in the west caught a white unicorn with one horn and five feet. The horn was then as in other cases, but the reference to the five feet shows that it had not the same number of legs. The unicorn found in *Lu* is described as a deer. The colour not being mentioned, it must have been a deer of no unusual colour. *Wu T'i* is reported to have got a white unicorn. White colour does not agree with a unicorn. The statement that a unicorn is a deer, means therefore that it is an ordinary one, whereas the allegation that it is a white unicorn, shows that its colour is unusual.

Under the reign of *Hsiao Hsüan T'i* the *Chiu-chên*² sent as a tribute a unicorn shaped like a deer, but with two horns. It thus differed from the unicorn of *Hsiao Wu T'i*, to which one horn is ascribed. During the Spring and Autumn Period the unicorn was like a deer, that of the emperor *Hsüan T'i* is described as resembling a stag. A stag is double the size of a deer, and differently shaped. The unicorns which appeared under the reigns of those three emperors vary very much, as regards the colour of their hair, the horn, the feet, and the size of the body. If we infer the future from these instances, it is quite evident that the unicorns eventually appearing at the present time will not be like those of former generations. In this respect the unicorn is like the phoenix. The unicorns varied at different periods in shape and colour. If we were to start from the phoenix seen at the time of *Hsüan T'i*, measuring five feet and being multicoloured, and to foretell the future from the past, it would be a mistake to maintain that a phoenix appearing later on must be like that one. There can be no doubt that phoenixes and unicorns, which will appear later on, will not resemble those observed formerly. How can the scholars assert that on seeing them they would know them?

When the people of *Lu* caught the unicorn, they dared not straightway call it a unicorn, but said that it was a horned deer.

¹ China possesses several varieties of hornless deer.

² A tribe in *Annam*.

At that time in fact they did not know it. *Wu Ti* called upon the censor *Chung Chün* to give his opinion about the unicorn. *Chung Chün* replied that it was a wild animal with joined horns, showing that the whole empire had grown from the same root. He did not at once style it a unicorn, but declared it to be a wild animal. *Chung Chün* had his doubts as well, and did not know it. The knowledge of the scholars of our age does not exceed that of the people of *Lu* or of *Chung Chün*. Should they see a phoenix or a unicorn, they would certainly have the same doubts as the latter.

How is it possible to find out a phoenix and a unicorn among uncommon birds and animals? If shape and colour be taken as a criterion, they are not always alike. If there be a big train of birds and animals following them, this is not always a proof of their excellence. If their rarity be regarded as a characteristic, there is the "mainah" also, and if importance be attached to peculiarities, then sages as well as wise men have strange physical features. Both sages and wise men are abnormal, and there is no means to distinguish between them.

Taking wisdom and sageness as a starting point, we find that sage birds and sage animals do not possess more peculiarities than ordinary birds or common animals. The wisdom of sage or wise men may be quite extraordinary, whereas their bones show no anomaly. Thus sage and wise birds and animals can be endowed with benevolence, honesty, unselfishness, and purity, though there be nothing remarkable in their physical constitution. Sometimes there are rich and noble persons who have not the body of a sage, and the osseous structure of many points to wealth and honour, who do not prove to be sage or wise. Accordingly some birds are multicolour, and some animals have a horn, but are devoid of benevolence or sageness. How do we know then but that the phoenixes and unicorns, seen in olden days, were common birds or animals, and the magpies and deer seen at present are phoenixes and unicorns? The present holy age is the result of the reforms emanating from *Yao* and *Shun*, why should no benevolent or wise creatures be born?

It may happen that phoenixes and unicorns are mixed with snow-geese, magpies, deer or stags, so that our people cannot distinguish them. When precious jade was hidden in a stone, the governor of the king of *Ch'u* did not know it, which distressed the owner so much, that he wept tears of blood.¹ Perhaps now-

¹ Cf. I, p. 293.

a-days the phoenixes and unicorns also hide their benevolent and wise heart under a common plumage and ordinary fur, and have neither a single horn nor five colours as a distinctive mark, so that our people know them no more, than the jade in the stone was known. How can we prove that? By a reference to the plants, which at the commencement of the *Yung-p'ing* period¹ were always presenting omens. When the emperor *Hsiao Ming Ti* was manifesting his kindness, all sorts of omens happened at the same time. At the *Yuan-ho* and *Chang-ho* epochs,² when *Hsiao Chang Ti*'s virtue was shining, perfect harmony pervaded the world, and auspicious omens and strange things corresponded. Phoenixes and unicorns came forth one after the other, and were observed on many occasions, much more than at the time of the Five Emperors. This chapter was already completed, therefore I could not mention it then.³

It might be objected that arguing on omens, I have declared that the phoenix and the unicorn are hard to know, and that the omens of our age cannot be distinguished, whether, therefore, the phoenixes and the unicorns attracted now by *Hsiao Chang Ti* could not be known?—I say that according to the "Records on the Five Birds"⁴ there are big birds in the four regions and the centre which, when they roam about, are accompanied by all the other birds. In size, and the colour of the plumage they resemble a phoenix, but are difficult to know indeed.

Since the omens of our age do not allow of distinction, how can we find them out? By the government of the empire. Unless the virtue of the reigning emperor equalled that of *Yü*, we would not perceive phoenixes and unicorns with our own eyes. The omens of *Yü* were undoubtedly genuine, and *Yao*'s excellence is evident. Under *Hsiao Hsüan Ti* the world enjoyed a still more universal peace than at the time of *Yao* and *Shun*, as far as ten

¹ Style of the reign of the Emperor *Ming Ti*, 58-76 A.D.

² Styles of the Emperor *Chang Ti*, 84-87 and 87-89.

³ This chapter must have been written prior to 84 A.D., so that the auspicious reign of the Emperor *Chang Ti* could not yet be referred to. The author made this addition later i.e. after 89, for it was not before this year that the emperor received his posthumous title *Hsiao Chang Ti*.

⁴ By the Five Birds perhaps the Five Phoenixes "*Wu Fêng*," five different kinds of phoenixes, which differ by their colours, are meant. The "*Fêng*" is red, the "*Yuan chu*" yellow, the "*Luan*" blue, the "*Yü tsu*" purple, and the "*Ku*" white. Whereas "*Fêng*" and "*Luan*" are still used as names for the phoenix, one understands by "*Yuan chu*" a kind of peacock or pheasant, by "*Yü-tsu*" a kind of duck, and by "*Ku*" the snow-goose or swan.

thousand Li, people were anxious for reforms and progress, and the moral laws found an echo everywhere. Affected by this state of things, the benevolent birds and animals made their appearance, only the size, the colour of the hair, the feet and the wings of those auspicious creatures were not always the same. Taking the mode of government and the intelligence of the rulers as a criterion for the various omens, we find them all to be genuine. That means that they are hard to know, but easy to understand.

The sweet dew may also serve us as a key. The sweet dew is produced by the harmonious fluid, it has no cause in itself which could make it sweet; this can only be done by the intervention of the harmonious fluid. When the harmonious fluid appears, the sweet dew pours down, virtue permeates everything, and the various omens come forth together. From the *Yung-p'ing* down to the *Chang-ho* period the sweet dew has continually been falling. Hence we know that the omens are all true, and that phoenixes and unicorns are likewise all genuine.

CHAPTER XXXI.

The Forming of Characters (*Shuai-hsing*).

Speaking of human nature one must distinguish good and bad characters. The good ones are so of themselves, the wicked can be instructed and urged on to do good. A sovereign or a father seeing that his subjects or sons have good characters, provides for them, exhorts them, and keeps them out of the reach of evil. If the latter come into contact with it, they assist and shield them, and try to win them back to the cause of virtue. It is by the transition of virtue into wickedness and of wickedness into virtue that the characters are formed.

The duke of *Shao* admonished King *Chêng* saying:—"Now you for the first time carry out Heaven's decree. Oh! you are like a youth with whom all depends on his first years of life."¹

By youth is meant the age up to fifteen. If a youth's thoughts are directed towards virtue, he will be virtuous to the last, but if his propensities tend to badness, he will end badly.

The *Shiking* says "What can that admirable man be compared to?"² The *Tso-chuan* answers, "He is like boiled silk; dyed with indigo, it becomes blue; coloured with vermilion, it turns crimson." A youth of fifteen is like silk, his gradual changes into good or bad resembling the dying of boiled silk with indigo and vermilion, which gives it a blue or a red colour. When these colours have once set, they cannot be altered again. It is for this reason that *Yang Tse*³ wept over the by-roads and *Mé Tse*⁴ over boiled

¹ *Shuking*, The Announcement of *Shao* V, Bk. XII, 18-19. *Wang Ch'ang* reads 於戲 "alas!" instead of 嗚呼.

² *Shiking* I, Bk. IV, Ode IX, 2 where we read now 何以予之 "what can he give?" instead of 與之 "what can he be compared to?"

³ *Yang Chu*, the philosopher of egoism. The story referred to here is told in *Lieh Tse* VIII, 10v. A sheep had been lost on by-roads. When *Yang Chu* heard of it, he became thoughtful and changed countenance. No mention is made of his having wept. *Wang Ch'ung* seems to have quoted from *Huai Nan Tse* XVII, 25v, who expressly mentions *Yang Tse's* weeping.

⁴ *Mé Ti*, the philosopher of altruism. We read in his works:—*Mé Tse* chap. 3, p. 4 (What colours) and in the *Lü-shih-ch'ün-ch'ün* chap. 2, No. 4, p. 8 (Colouring) that *Mé Tse* witnessing the dying of silk said, *hearing a sigh*, "Dyed blue, it turns blue, and dyed yellow, it turns yellow" and then he goes on to explain, how

silk. They were sorrowful, because men having gone astray from the right path cannot be transformed any more. Human nature turns from good into bad, and from bad into good only in this manner. Creepers growing amidst hemp, stand upright without support by themselves. White silk yarn placed amongst dark, becomes black without boiling. Creepers are not straight by nature, nor is the black colour an attribute of silk yarn. The hemp affording support, and the dark silk lending the colour, creepers and white silk become straight and black. Human nature bears a resemblance to creepers and silk yarn. In a *mîlieu* favourable to transformation or colouring, it turns good or bad.

Wang Liang and *Tsao Fu* were famous as charioteers:—out of unruly and vicious animals they made good ones. Had they only been able to drive good horses, but incapable of breaking bad ones, they would have been nothing more than jockeys and ordinary equeries. Their horsemanship would not have been remarkable nor deserving of world-wide fame. Of *Wang Liang* the saying goes that, when he stepped into a chariot, the steeds knew no exhaustion.

Under the rule of *Yao* and *Shun* people were neither seditious nor ignorant. Tradition says that the people of *Yao* and *Shun* might have been invested with fiefs house by house,¹ whereas those of *Chieh Kuei*² were worthy of death door by door. The people followed the way prescribed by the three dynasties. That the people of the holy emperors were like this, those of the wicked emperors otherwise, was merely the result of the influence of their rulers, not of the people's original nature.

The covetous hearing of *Po Yi*'s³ fame became disinterested, and the weak resolute. The news of *Liu Hsia Hui*'s⁴ reputation made the niggardly generous and the mean liberal. If the spread of fame alone could bring about such changes, what then must be the effect of personal intercourse and tuition?

The seventy disciples of the school of *Confucius* were each of them able to creditably fill the post of a minister of state. Con-

man also takes the colour of his environments, especially of those with whom he has intercourse, wherefore "colouring" is a very serious affair. Nothing is said about his having shed tears.

¹ So excellent were they all.

² The last emperor of the *Hsia* dynasty, the type of a tyrant.

³ *Po Yi* and *Shu Chi*, two brothers famous for their disinterestedness in refusing to ascend the throne of their father, lest the other should be deprived of it. *Mayers* No. 543.

⁴ An official of the State of *Lu* famous for honesty and upright character, often mentioned by *Confucius*.

forming to the holy doctrines, they became accomplished scholars, and their knowledge and skill grew tenfold. This was the result of teaching; thus latent faculties were gradually developed. Before they joined *Confucius'* school, they sauntered about in the streets as quite ordinary and in no wise exceptional people. The most ungovernable of all was *Tse Lu*, who is generally reported to have been a common and unsteady individual. Before he became *Confucius'* pupil, he wore a feather hat and a pig skin belt. He was brutal and unmannerly. Whenever he heard some reading, he tossed up his feather hat, pulled his belt, and uttered such a yell, that he deafened the ears of the worthies and sages. Such was his wickedness. *Confucius* took him under his guidance. By degrees he polished and instructed him. The more he advanced in knowledge, the more he lost his fierceness, and his arrogance was broken. At last he was able to govern a state, and ranked in the four classes.¹ This is a shining example of how a man's character was changed from bad into good.

Fertility and sterility are the original nature of the soil. If it be rich and moist, the nature is good, and the crops will be exuberant, whereas, if it be barren and stony, the nature is bad. However, human efforts:—deep ploughing, thorough tilling, and a copious use of manure may help the land, so that the harvest will become like that of the rich and well watered fields. Such is the case with the elevation of the land also. Fill up the low ground with earth, dug out by means of hoes and spades, and the low land will be on a level with the high one. If these works are still continued, not only will the low land be on a level, but even higher than the high land. The high ground will then become the low one. Let us suppose that the human natures are partly good, partly bad; as the land may be either high or low. By making use of the good effects of education goodness can be spread and generalized. Reformation being pushed on and instruction persevered in, people will change and become still better. Goodness will increase and reach a still higher standard than it had before, just as low ground, filled up with hoes and spades, rises higher than the originally elevated ground.

T'se² though not predestinated thereto, made a fortune. His capital increased without a decree from Heaven which would have

¹ The four classes, into which the ten principal followers of *Confucius* were divided. Cf. *Analects* XI, 2.

² A disciple of *Confucius*, whose full name was *Tuan Mu T'se* alias *Tse Kung*, possessed of great abilities. He became a high official.

him rich. The accumulation of wealth is due to the cleverness of the rich men of the time in making a fortune. Through this ability of theirs they are themselves the authors of their growing wealth without a special decree from Heaven. Similarly, he who has a wicked nature changes his will and his doings, if he happens to be taught by a Sage, although he was not endowed with a good character by Heaven.

One speaks of good swords for which a thousand *chin*¹ are paid, such as the *Yü-ch'ang*² sword of *T'ang-ch'í*³ and the *T'ai-a* sword⁴ of *Lung-ch'üan*.⁵ Their blade is originally nothing more than a common piece of iron from a mountain. By the forger's smelting and hammering they become sharp-edged. But notwithstanding this smelting and hammering the material of good swords is not different from others. All depends on excellent workmanship and on the blade-smith's ability in working the iron. Take a sword worth only one *chin* from *Tung-hsia*, heat it again, and forge it, giving it sufficient fire, and smoothing and sharpening its edge, and it will be like a sword of a thousand *chin*. Iron and stones are made by Heaven, still being worked, they undergo a modification of their substance. Why then should man, whose nature is imbued with the five virtues, despair of the badness of his character, before he has been thoroughly worked upon by Worthies and Sages?

The skillful physicians that in olden days were held in high esteem, knew the sources where virulent diseases sprang from, and treated and cured them with acupuncture and medicines. Had they merely known the names of the complaints, but done nothing besides, looking quietly on, would there have been anything wonderful in them? Men who are not good have a disease of their nature. To expect them to change without proper treatment and instruction would be hopeless indeed.

The laws of Heaven can be applied in a right and in a wrong way. The right way is in harmony with Heaven, the wrong one owes its results to human astuteness, but cannot in its effects be

¹ The name of the ancient copper coins, which first were called 金 "metal," not "gold," as may be seen from the works on coinage.

² This sword is said to have been fabricated by the famous blade-smith *Ou Yeh* in the kingdom of *Yüeh*.

³ A place in *Honan*.

⁴ This sword is the work of *Ou Yeh* of *Yüeh* and *Kan Chiang* of *Wu*, both celebrated sword-cutlers, who wrought it for the King of *Ch'u*.

⁵ A place most likely in *Chekiang*, called 劍川 "Sword river" under the *Sung* dynasty. *Playfair, Cities* No. 4650.

distinguished from the right one. This will be shown by the following. Among the "Tribute of Yü"¹ are mentioned jade and white corals.² These were the produce of earth and genuine precious stones and pearls. But the Taoists melt five kinds of stones, and make five-coloured gems out of them. Their lustre, if compared with real gems, does not differ. Pearls in fishes and shells are as genuine as the jade-stones in the Tribute of Yü. Yet the Marquis of Sui³ made pearls from chemicals, which were as brilliant as genuine ones.⁴ This is the climax of Taoist learning and a triumph of their skill.

By means of a burning-glass one catches fire from heaven. Of five stones liquefied on the *Ping-wu*⁵ day of the 5th moon an instrument is cast, which, when polished bright, held up against the sun, brings down fire too, in precisely the same manner as, when fire is caught in the proper way. Now, one goes even so far as to furbish the crooked blades of swords, till they shine, when, held up against the sun, they attract fire also. Crooked blades are not burning-glasses; that they can catch fire is the effect of rubbing. Now, provided the bad-natured men are of the same kind as good-natured ones, then they can be influenced, and induced to do good. Should they be of a different kind, they can also be coerced in the same manner as the Taoists cast gems, *Sui Hou* made pearls, and people furbish the crooked blades of swords. Enlightened with learning and familiarized with virtue, they too begin by and by to practise benevolence and equity.

When *Huang Ti* fought with *Yen Ti*⁶ for the empire, he taught bears, leopards, and tigers to combat for him in the wilds of *Fan-chuan*. After three battles he gained his end, and *Yen Ti* was routed.

Yao yielded the empire to *Shun*. *Kun*,⁷ one of his vassals, desired to become one of the three chief ministers, but *Yao* did

¹ The Tribute of Yü, *Yü-kung*, is also the name of a book of the *Shuking*.

² Cf. *Shuking* Pt. III, Book I (*Legge, Classics* Vol. III, Pt. I, p. 127).

³ A principality in *Hupei*.

⁴ The time of this Marquis of Sui is unknown. His pearls are very famous in Chinese literature. According to one tradition the Marquis found a wounded snake, and cured it. Out of gratitude the snake presented him with a precious pearl, which shone at night. *Wang Ch'ung* makes the Marquis produce artificial pearls himself.

⁵ A number of the sexagenary cycle used for the designation of years, months, and days.

⁶ *Yen Ti* is usually identified with *Shün Nung* and said to have been his predecessor, but we do not learn that he fought with *Huang Ti* for the empire.

⁷ According to *Kang Hi*, *Kun* = 鯀 would be the same as 鯀 *Kun*, Yao's Minister of Works, who in vain endeavoured to drain the waters of the great flood. His son Yü, who subsequently became emperor, succeeded at last in regulating the water courses. Here we seem to have a different tradition.

not listen to this request. Thereupon *Kun* became more infuriated than even ferocious animals are, and wished to rebel. The horns of animals, all in a line, served him as a rampart, and their lifted tails were his banners. They opposed and tackled their foe with the utmost determination and energy.—If birds and beasts, which are shaped otherwise than man, can nevertheless be caused to fight, how much more so man's own kindred? Proceeding on this line of argument we have no reason to doubt that (by music) the multitudinous animals were made to dance, the fish in the ponds to come out and listen, and the six kinds of horses¹ to look up from their fodder.²

The equalization of what varies in different categories as well as the differentiation of what is the same in similar classes, does not depend on the thing itself, but is man's doing.

It is by instruction that living beings are transformed. Among the Three *Miao* tribes³ some were honest, some disreputable. *Yao* and *Shun* made them all alike by conferring the boon of instruction upon them.

Suppose the men of *Ch'u* and *Yüeh*⁴ to settle down in *Chuang* or *Yü*.⁵ Having passed there months and years, they would become pliant and yielding, and their customs changed. They say that the people of *Ch'i* are soft and supple, those of *Ch'in* unsteady and versatile, of *Ch'u* lively and passionate, of *Yen*⁶ dull and simple. Now let us suppose that people of the four States alternately went to live in *Chuang* and *Yü* for a certain time, the prolonged stay in a place remote from their country would undubitably bring about a change of their character.

A bad natured man's heart is like wood or stone, but even wood and stone can be used by men, why not what really is neither wood nor stone? We may hope that it will still be able

¹ Six kinds of horses were distinguished in the studs of the *Chou* emperors, according to their height. *Tcheou Li* (*Chou Li*), trad. par *Biot*, Vol. II, p. 262.

² There are many myths illustrative of the power of music. *Hu Pa*, 瓠巴, played the guitar, so that the fish came out to listen, and *Po Ya*, 伯牙, played the lute in such an admirable way, that the horses forgot their fodder, and looked up to harken. *Han-shih-wai ch'uan*, quoted by the *P'ei-wên-yün* fu chap. 96 under 仰秣.

³ The aborigines of China.

⁴ They were settled in modern *Hukuang* and *Chekiang*.

⁵ An allusion to *Mencius* Bk. III, Pt. II, chap. 6, where the difference of the dialects of *Ch'i* and *Ch'u* is pointed out. *Chuang* and *Yü* were two quarters in the capital of *Ch'i*.

⁶ The *Ch'i* State was in northern *Shantung*, *Ch'in* in *Shensi*, and *Yen* in *Chili*. The characteristic of the inhabitants of these provinces is partly still true to-day.

to understand the precepts of superior men. Only in the case of insanity, when a person sings and weeps in the streets, knowing neither east nor west, taking no heed of scorching heat or humidity, unaware of his own madness and unconscious of hunger and satiety, nature is deranged and upset, and there is no help. As such a man sees nothing before him, he is afraid of nothing.

Therefore the government does not abolish the officers of public instruction or dispense with criminal judges, wishing thereby to inculcate the observance of the moral laws. The schools guide people at first, the laws control and restrain them later on.

Even the will of a *Tan Chu* might be curbed; the proof is that the soldiers of a big army are kept in order by reproofs. Men and officers are held in check to such an extent, that they look at death as a return.

*Ho Lu*¹ put his soldiers to the test by the "Five Lakes."² They all cut their arms with swords, that the blood trickled down to the ground. *Kou Chien*³ also gave his men a trial in the hall of his inner palace. Those who jumped into the fire and perished, were innumerable. Human nature is not particularly fond of swords and fire, but the two rulers had such a power over their men, that they did not care for their lives. It is the effect of military discipline to make light of cuts and blood.

*Méng Pén*⁴ was bold, but on hearing the order for the army he became afraid. In the same way the officers who were wont to draw their swords to fight out, whose merits were first, went through all the ceremonial, and prostrated themselves (before the emperor), when *Shu Sun T'ung*⁵ had fixed the rites. Imperious and overbearing first, they became obedient and submissive. The power of instruction and the influence of virtue transform the character. One need not sorrow that a character is bad, but it is to be regretted, if it does not submit to the teachings of the sages. Such an individual owes his misfortune to himself.

Beans and wheat are different from rice and millet, yet their consumption satisfies the appetite. Are the natures of low and

¹ King of the Wu State, 514-496 B.C.

² Another name of the *T'ai-hu* lake in *Kiangsu*, which consisted of five lakes, or five connected sheets of water.

³ The ruler of the *Lüeh* State, 496 B.C., who overthrew the kingdom of Wu.

⁴ A hero of enormous strength in the *Chou* epoch.

⁵ An official of great power under *Han Kao Tsu*, who subdued the arrogance and superciliousness of the princes and nobles by the ceremonial they were made to undergo at an audience before the new emperor. *Shi-chi* chap. 99, p. 7v.

superior men then of a different kind? They resemble the Five Grains,¹ all have their use. There is no fundamental difference between them, only their manifestations are unlike. The fluid men are endowed with, is either copious or deficient, and their character correspondingly good or bad. The wicked have received but a small dose of kindness, the irascible, plenty of temper. If kindness be insufficient, people do wrong, and there is not much hope for an improvement. With plenty of temper, people become violent, and have no sense of justice. Moreover, their feeling of sympathy is defective, joy and anger do not happen at the proper time, and they have baseless and unreasonable fears. Reckless men like that commit outrages, therefore they are considered bad.

Man has in his body the Five Qualities² and the Five Organs.³ If he got too little of them, or if they are too small, his actions do not attain to goodness.⁴ Man himself is either accomplished or deficient, but accomplishment and deficiency do not mean a difference of organisation. Use leaven in big, or in small quantities, and the result will be similar. In rich as well as in poor wine there is the same leaven. Good men as well as bad ones are permeated by the same original fluid. According to its greater or smaller volumen the mind of the individual is bright or dull.

Hsi Mén Pao would tighten his leathern belt, whenever he wanted to relax himself. *Tung An Yü* loosened his girdle strings, when he was going to rouse himself.⁵ Yet neither passion nor indolence is the right medium. However, he who wears a belt or a girdle on his body is properly dressed. When the question arises, how deficiencies can be made good by means of belts and strings, the names of *Hsi Mén Pao* and *Tung An Yü* must be mentioned together.⁶

¹ Hemp, millet, rice, wheat, and beans.

² The Five Cardinal Virtues:—benevolence, justice, propriety, knowledge, and truth.

³ The heart, the liver, the stomach, the lungs, and the kidneys.

⁴ Human character, to wit the Five Qualities, depends on the volumen of the original fluid, the vital force, which shapes the Five Organs. According as they are bigger or smaller, the nature of the individual is different. This idea finds expression in the Chinese language. A man with a big heart, 心厚, is generous and liberal, with a small heart, 心薄, mean. The fluid of the stomach, 脾氣, is equivalent to anger.

⁵ Cf. p. 302.

⁶ In both cases the belt or girdle is the same indispensable part of a gentleman's toilet, but the use made of it, and the results achieved, are quite different. The same may be said of human nature.

Houses of poor, wretched people are not in a proper state. They have holes in the walls under the roof, to which others take objection. When rich and well-to-do people build houses, they have the walls made in a way, that they find there real shelter. The whole house is in good repair, and nobody could say anything against it.¹

In *Wei*² the land was divided in lots of a hundred *mow*, in *Yeh*³ alone the lots measured two hundred *mow*. *Hsi Mên Pao* irrigated his land with water from the *Chang*⁴ and made it so fertile, that it yielded one bushel⁵ per *mow*. Man's natural parts are like the fields of *Yeh*, tuition and education, like the water from the *Chang*. One must be sorry for him that cannot be transformed, but not for a man whose character it is difficult to govern.

In the streets of the city of *Loyang*⁶ there was no water. It was therefore pulled up from the *Lo* by watermen.⁷ If it was streaming quickly day and night, it was their doing. From this point of view kindness and justice must increase manifold in him who comes into close contact with an excellent man.⁸ *Mencius'* mother changed her domicile, for she had ascertained this truth.⁹

Water amongst men is dirty and muddy, in the open country it is clear and limpid. It is all the same water, and it flows from the confines of heaven; its dirtiness and limpidity are the effects of its environments.

Chao T'o, king of the southern *Yüeh*, was originally an honourable man of the *Han* State,¹⁰ but he took to the habits of the southern barbarians, disregarded the imperial commands, dressed his hair in a tuft, and used to squat down. He was so fond of

¹ Human nature is like those houses. They are all houses, and serve the same purpose, but some are in good repair, others in a wretched state.

² An ancient State in North *Honan* and South *Chili*.

³ The modern *Chang-té-fu*.

⁴ A large tributary of the river *Wei* in *Honan*, near *Chang-té-fu*.

⁵ A *Chung*, an ancient measure equal to 4 pecks = 1 bushel, as some say. According to others it would be as much as 34 pecks.

⁶ The capital of the *Chou* dynasty in *Honan*, the modern *Honanfu*.

⁷ Probably with pump-works.

⁸ The excellent man is like the river *Lo*. Streams of kindness and justice part from him.

⁹ She changed her domicile for the purpose of saving her son from the bad influences of the neighbourhood.

¹⁰ *Chao T'o* went to *Yüeh*, modern *Kuang-tung*, as general of *Chin Shih Huang Ti*, and subsequently became king of the southern barbarians, whose customs he adopted. *Lu Chia* was sent to him by the first emperor of the *Han* dynasty to receive his declaration of allegiance.

this, as if it had been his nature. *Lu Chia* spoke to him of the virtues of the *Han*, and impressed him with their holy power, so that he suddenly rose up, and felt remorse. He received the commands of his sovereign, and communicated them to the savages. Against his hair-dress and to his squatting he felt something like a natural repugnancy. First he acted in the aforesaid manner, afterwards thus. It shows what force instruction also has, and that nature is not the only factor.

CHAPTER XXXII.

On Original Nature (*Pên-hsing*).

Natural feelings and natural disposition are the basis of human activity, and the source from which morals and music spring. Morals impede, and music checks the excesses of original nature. The natural disposition may be humble, modest, and yielding. The moral laws are enforced with a view to generalizing such praiseworthy qualities. The natural feelings may be good or bad, cheerful or angry, mournful or merry. Music is made in order to make every one behave respectfully. What morals and music aim at are the natural feelings and natural disposition.

The ancient literati and scholars who have written essays have all touched upon this question, but could not give a satisfactory answer. The philosopher *Shih Tse*¹ of the *Chou* time held that human nature is partly good and partly bad, that, if the good nature in man be cultivated and regulated, his goodness increases, and if his bad nature be, his badness develops. Thus in the human heart there would be two conflicting principles, and good and evil depend on cultivation. Accordingly, *Shih Tse* composed a chapter on cultivation.

Fu Tse Chien, *Ch'i Tiao K'ai*, and *Kung Sun Ni Tse*² also discuss this subject in very much the same way as *Shih Tse*, all declaring that nature is partly good, partly bad.

Mencius wrote a chapter on the goodness of nature,³ contending that all men are originally good, and that the bad ones are corrupted by the world. Men, he says, are created by heaven and earth; they are all provided with a good nature, but when they grow up and come into contact with the world, they run wild,

¹ His full name is *Shih Shé*. He was one of the seventy disciples of *Confucius* and a writer. The Catalogue of the *Han-shu* chap. 30 mentions twenty-one chapters of his pen. *Faber* in his *Doctrines of Confucius* p. 29 states that the title of the lost work of *Shih Shé* was "*yang-shu*" 養書, and that he is said to have been a disciple of *Ch'i Tiao K'ai*, whom vide.

² All disciples of *Confucius*, whose writings were still extant during the *Han* dynasty, but are now lost. According to *Liu Hsin's* Catalogue *Fu Tse Chien* alias *Fu Pu Ch'i* wrote 16 chapters, *Ch'i Tiao K'ai* 12, and *Kung Sun Ni Tse* 28.

³ *Mencius* Bk. VI, Pt. I.

and are perverted, and their wickedness increases daily. According to *Mencius'* opinion, man, when young, would be invariably good.

*Wei Tse*¹ said, "I have formerly remarked, that as a child the prince (*Chou*) did not show off."

When *Chou* was a child, *Wei Tse* observed that he had no good character. Inclined to evil, he did not eclipse the common people, and when he had grown up, he caused endless revolutions. Therefore *Wei Tse's* remark.

When *Yang-Shé Shih-Wo*² was born and Lady *Shu* saw him, and upon entering the hall heard him cry, she went back and said, "His voice is that of a wolf. He has a reckless character, destitute of all affection. But for him the *Yang Shé* family would not perish." Afterwards she declined to see him. When he had grown up, *Ch'i Shêng* made a rebellion, in which *Shih-Wo* took part. The people killed him, and the *Yang Shé* family was extinguished thereby.³

Chou's wickedness dated from his childhood, and *Shi-Wo's* rebellion could be foretold from the new-born's whine. As a new-born child has not yet had any intercourse with the world, who could have brought about his perversion?

Tan Chu was born in *Yao's* palace, and *Shang Chün* in *Shun's* hall. Under the reign of these two sovereigns, the people house by house were worthy of being entrusted with a fief. Those with whom the two might have mixed, were most excellent, and the persons forming the suit of the two emperors, were all most virtuous. Nevertheless, *Tan Chu* was haughty, and *Shang Chün* brutal. Both lacked imperial decorum to such a degree, that they were set up as a warning to coming generations.

Mencius judges men by the pupils of their eyes. If the heart be bright, says he, the pupils are clear, if it be dark, the pupils are dim.⁴ However, the clearness and dimness of the eyes reaches back to as far as man's birth. These differences are due to the different fluids received from heaven. The eyes are not clear during childhood, or dimmed, when man grows, and associates with other people. Nature at first is spontaneous, goodness and badness are

¹ The Viscount of *Wei*, a kinsman of prince *Chou* i. e. *Chou Hsin*, the last emperor of the *Shang* dynasty, who lost the throne through his wickedness and tyranny (1154-1122 B.C.).

² The *Yang Shé* family was very powerful in the *Chin* State. Lady *Shu* had married one *Yang Shé* and was thus related to *Yang-Shé Shih-Wo*.

³ This took place in the *Chin* State in 513 B.C.

⁴ *Mencius* Bk. IV, Pt. I, chap. XV.

the outcome of different dispositions. What *Mencius* says about original nature is not true.

Yet something may have contributed to the idea of the goodness of nature. A man may be benevolent or just, it is the wonderful proficiency of his nature, as in his locomotion and movements he shows his extraordinary natural ability. But his colour, whether white or black, and his stature, whether long or short, remain unchanged until old age and final death. Such is his heavenly nature.¹

Everybody knows that water, earth, and other substances differ in their natures, but people are not aware that good and evil are due to different natural dispositions. A one year old baby is not inclined to violent robbery. After it has grown up, its greed may gradually develop, and lead to ferocity and aggressiveness.

Kao Tse, a contemporary of *Mencius* denies the difference of goodness and badness in nature, comparing it to flowing water which led to the east, runs eastward, and to the west, westward. As water cannot be divided according to its eastern or western direction, a division of men into good and bad ones is untenable.² Therefore *Kao Tse* asserts that human nature is similar to the nature of water. Such being the case, water may well be used as an illustration.

Nature is as metal is metal, and wood, wood. A good man has a natural bent towards goodness, and a wicked man to wickedness. Man is endowed by heaven with a spontaneous mind, and has received a uniform disposition.³ Therefore portents appear at the time of birth, from which man's goodness and badness can be discovered.

People with whom no difference of good and bad exists, and who may be pushed one or the other way, are called average people. Being neither good nor bad, they require instruction in order to assume a certain type. Therefore *Confucius* says that with people above the average one can discourse on higher subjects, but that with those under the average one cannot do so.⁴ *Kao Tse's* comparison with channelled water applies only to average people, but does not concern extremely good or extremely bad persons.

¹ The spiritual nature may be transformed, but not the physical one. Human nature is so wonderful, that even originally bad people may by much training become benevolent and just. *Mencius* seeing these wonderful results was misled into the belief that human nature was originally good.

² *Mencius* Bk. VI, Pt. I, chap. II.

³ Either good or bad, not partly good and partly bad.

⁴ *Analects* II, 19.

According to *Confucius* people are nearly related to one another by character, but become very different by habit.¹ The character of average people is the work of habit. Made familiar with good, they turn out good, accustomed to evil, they become wicked. Only with extremely good, or extremely bad characters habit is of no avail. Therefore *Confucius* holds that only highly cultured and grossly ignorant people cannot be changed.² Their natures being either good or otherwise, the influence of sages, and the teaching of wise men is impotent to work a change. Since *Confucius*, the Nestor in wisdom and virtue, and the most eminent of all philosophers, asserts the unchangeability of highly cultured and grossly ignorant people, we may conclude that *Kao Tse's* sayings are not correct.

However, there is some foundation for *Kao Tse's* view. The *Shiking*³ says:—"What can that admirable man be compared to?" The *Tso-chuan* answers:—"He is like boiled silk; dyed with indigo it becomes blue, coloured with vermilion it turns crimson." Leading water eastward or westward is like dyeing silk blue or red. *Tau Chu* and *Shang Chün* were also imbued with *Yao* and *Shun's* doctrines, but *Tau Chu* remained haughty, and *Shang Chün* cruel. The extremely bad stuff they were made of did not take the blue or the red colour.

In opposition to *Mencius*, *Sun Ching*⁴ wrote a chapter on the wickedness of nature, supposing human nature to be wicked, and its goodness to be fictitious. Wickedness of nature means to say that men, when they are born, have all a bad nature, and fictitiousness that, after they have grown up, they are forcibly induced to do good. According to this view of *Sun Ching*, among men, even as children, there are no good ones.

Chi as a boy amused himself with planting trees. When *Confucius* could walk, he played with sacrificial vessels. When a stone is produced, it is hard, when a fragrant flower comes forth, it smells. All things imbued with a good fluid develop accordingly with their growth. He who amused himself with tree planting,

¹ *Analects* XVII, 2.

² *Analects* XVII, 3.

³ *Shiking* I, Bk. IV, Ode IX, 2. *Vid.* above p. 155.

⁴ One of the Ten Philosophers, whose work has come down to us. He lived in the 3rd cent. B.C. His original surname *Hsün* — hence *Hsün Tse* — 荀 was changed into *Sun* 孫 under the reign of the Emperor *Hsüan Ti* of the Han dynasty, 73-48 B.C., whose personal name was *Hsün*. Cf. *Edkins*, "Sün, King the Philosopher" in *Journal of the Royal Asiatic Society*, Shanghai Vol. XXXIII, p. 46.

became the minister of *T'ang*,¹ and the boy who played with sacrificial vessels, the sage of *Chou*. Things with a fragrant or stony nature show their hardness and fragrance. *Sun Ch'ing*'s opinion is, therefore, incompatible with truth, yet his belief in the wickedness of nature is not quite without foundation:

A one year old baby has no yielding disposition. Seeing something to eat, it cries, and wants to eat it, and beholding a nice thing, it weeps, and wants to play with it. After it has grown up, its propensities are checked, and its wishes cut down, and it is compelled to do good.

*Liu Tse Ch'eng*² objects that in this case heaven would have no fluid. Where would the first good deed come from, if the *Yang* and the *Yin* principles and good and evil were not counterbalancing each other?

*Lu Chia*³ says that, when heaven and earth create men, they predispose them in favour of propriety and justice, that man can see what for he has received life and act accordingly, which accordance is called virtue. *Lu Chia* thinks that the human mind is turned towards propriety and justice, and that man also can discover what for he has come into life. However, the right-minded do good of their own accord without waiting for this discovery, and the evil-minded disregard propriety and defy justice, although they see quite clearly in the matter. It is impossible that justice should win them to the good cause. Thus the covetous can speak very well on disinterestedness, and the rebels on good government, robber *Ché*⁴ condemns theft and *Chuang Chiao*⁵ stigmatises lawlessness. They have a clear conception of themselves, and know how to talk on virtue, but owing to their vicious character they do not practise what they say, and the good cause derives no benefit from it. Therefore *Lu Chia*'s opinion cannot be considered the right one.

*Tung Chung Shu*⁶ having read *Mencius* and *Sun Ch'ing*'s writings, composed himself an essay on natural feelings and natural dis-

¹ Viz. of *Yao* who reigned at *T'ang*, in *Chili*.

² A famous author, more generally known by the name *Liu Hsiang*, 80-9 B.C., whose works we still possess.

³ A politician and scholar of the 3rd and 2nd cent. B.C., author of the "New Words" 新語, the same as mentioned above p. 164 as envoy to the king of the southern *Yüeh*.

⁴ Cf. p. 319.

⁵ Another outlaw.

⁶ An author of the 2nd cent. B.C. who wrote the "Dew of the Spring and Autumn" 春秋繁露 which is still extant.

position, in which he says:—Heaven's great principles are on one side the *Yin*, on the other the *Yang*. The great principles in man are on one side the natural feelings, on the other natural disposition. The disposition comes out of the *Yang*, the feelings out of the *Yin*. The *Yin* fluid is base, the *Yang* fluid humane. Who believes in the goodness of nature sees the *Yang*, who speaks of its wickedness the *Yin*. That is, *Tung Chung Shu* means to say that *Mencius* saw only the *Yang*, and *Sun Ching* the *Yin*.

The opinions of the two philosophers may well thus be distinguished, but as regards human nature, such a distinction does not hold good. Goodness and badness are not divided in this way. Natural feelings and natural disposition are simultaneously produced by the *Yin* and the *Yang* combined, either more or less copiously. Precious stones growing in rocks are partly of a single colour, partly multicoloured, how can natural feelings or natural disposition growing in the *Yin* and *Yang* be either exclusively good? What *Tung Chung Shu* says is not correct.

Liu Tse Chêng teaches that the natural disposition is formed at birth, that it is inherent to the body and does not come out, that on the other hand natural feelings arise from the contact with the world, and manifest themselves outwardly. That which manifests itself outwardly, he calls *Yang*, that which does not appear, he calls *Yin*. Thus *Liu Tse Chêng* submits that the natural disposition is inherent to the body, but does not come out, whereas the natural feelings unite with external things, and appear outwardly. Therefore he designates them as *Yang*. The natural disposition he designates as *Yin*, because it does not appear, and has no communication with the outer world. *Liu Tse Chêng's* identification of natural feelings with *Yang* and disposition with *Yin* leaves the origin of these qualities quite out of the question, inasmuch as the *Yin* and the *Yang* are determined in an off-hand way by outward manifestation and non-appearance. If the *Yang* really depends on outward manifestation, then it may be said that natural disposition also comes into contact with external things. "In moments of haste, he cleaves to it, and in seasons of danger he cleaves to it."¹ The compassionate cannot endure the sight of suffering. This non-endurance is an effluence of benevolence. Humility and modesty are manifestations of natural disposition. These qualities have all their external objects. As compassion and mod-

¹ A quotation from *Analects* IV, 5, where we read that the superior man always cleaves to benevolence.

esty manifest themselves outwardly. I am afraid that the assertion that natural disposition is something inside without any connection with external things, cannot be right. By taking into consideration merely outwardness and inwardness, *Yin* and *Yang*, without reference to the goodness and badness of nature, the truth cannot be known. As *Liu Tse Chêng* has it, natural disposition would be *Yin*, and natural feelings *Yang*, but have men not good as well as bad passions?

From *Mencius* down to *Liu Tse Chêng* the profoundest scholars and greatest thinkers have propounded a great many different views without, however, solving the problem of original nature in a satisfactory way. The arguments of the philosophers *Shih Tse*, *Kung Sun Ni Tse*, and others of the same class¹ alone contain much truth. We may say that it is easy to understand the subject, but the difficulty is to explain the principle. Style and diction may be ever so brilliant and flowery,² and the conceptions and arguments as sweet as honey, all that is no proof of their truth.

As a matter of fact, human natural disposition is sometimes good, and sometimes bad, just as human faculties can be of a high or of a low order. High ones cannot be low, nor low ones high. To say that human nature is neither good nor bad would be the same as to maintain that human faculties are neither high nor low. The original disposition which Heaven gives to men, and the destiny which it sends down, are essentially alike. By destiny men are honoured or despised, by nature good or bad. If one disputes the existence of goodness and badness in human nature, he might as well call in question that destiny makes men great or miserable.

The nature of the soil of the Nine Provinces³ is different in regard to goodness and badness. It is yellow, red, or black, of superior, average, or inferior quality. The water courses are not all alike. They are limpid or muddy, and run east, west, north or southward. Man is endowed with the nature of Heaven and Earth, and imbued with the spirit of the Five Qualities.⁴ He may

¹ Who maintain that human nature is partly good and partly bad.

² The text has 豐文茂記 which looks like a name:—the Record of *Fêng Wên Mao*. The fact, however, that a philosopher of the name of *Fêng Wên Mao* is unknown, and the symmetry of the context leads me to the conclusion that instead of 豐 we should read 豐 and translate, as I have done.

³ In prehistoric times China was divided into nine provinces, hence the term the Nine Provinces has become a synonym of China.

⁴ Cf. p. 162 Note 2.

be benevolent or just, it is the wonderful proficiency of his nature. In his locomotion and movements he may be majestic or agile, it is his extraordinary natural ability. But his colour, whether white or black and his stature, whether long or short, remain unchanged until old age and final death. Such is heavenly nature.¹

I am decidedly of opinion that what *Mencius* says on the goodness of human nature, refers to people above the average, that what *Sun Ching* says on its badness, refers to people under the average, and that, if *Yang Hsiung* teaches that in human nature goodness and badness are mixed together, he means average people. Bringing people back to the unchanging standard and leading them into the right way, one may teach them. But this teaching alone does not exhaust human nature.

¹ The last sentences are repeated from p. 167.

(To be continued.)

CONTENTS.

B. Metaphysical.

Page

17. Spook Stories (Chi-yao). Bk. XXII, Chap. I	1
18. All about Ghosts (Ting-kuei). Bk. XXII, Chap. II	20

C. Physical.

19. On Heaven (T'an-t'ien). Bk. XI, Chap. I	31
20. On the Sun (Shuo-jih). Bk. XI, Chap. II	39
21. On Heat and Cold (Han-wén). Bk. XIV, Chap. II	59
22. On Thunder and Lightning (Lei-hsü). Bk. VI, Chap. IV	66
23. On Poison (Yen-tu). Bk. XXIII, Chap. I	79
24. On Anthroposcopy (Ku-hsiang). Bk. III, Chap. II	85
25. Long Life and Vital Fluid (Chi-shou). Bk. I, Chap. IV	94
26. Miracles (Chi-kuai). Bk. III, Chap. VI	99
27. Unfounded Assertions (Wu-hsing). Bk. II, Chap. III	106
28. Taoist Untruths (Tao-hsü). Bk. VII, Chap. I	113
29. On Dragons (Lung-hsü). Bk. VI, Chap. III	132
30. Arguments on Ominous Creatures (Chiang-jui). Bk. XVI, Chap. IV	140

D. Ethical.

31. The Forming of Characters (Shuai-hsing). Bk. II, Chap. IV	155
32. On Original Nature (Pên-hsing). Bk. III, Chap. IV	165

Die Reorganisation des chinesischen Heerwesens.

Vorwort.

Von den verschiedenen Reformen, welche China auf fast allen Gebieten der Verwaltung eingeführt hat, ist die Reorganisation des Heerwesens wohl schon am weitesten vorgeschritten. Die grundlegenden Ideen der Heeresreform finden wir in der von Herrn Dr. Hauer übersetzten Verordnung, welche von dem neuerrichteten Reichsheeresrat 練兵處 ausgearbeitet und vom Thron genehmigt ist. Sie schließt sich eng an die deutsche Heeresorganisation an.

Zur gleichmäßigen Durchführung des Systems im ganzen Reiche ist die Errichtung von Militäranstalten verschiedener Art in Aussicht genommen, und zwar in den Hauptstädten der 21 Provinzen, einschließlich der drei mandschurischen, je eine untere Militärschule 陸軍小學堂, in Peking, Nanking, Wuchang und Hsi-an je eine mittlere Militärschule 陸軍中學堂, in denen die Zöglinge der unteren Stufe ihre Fortbildung erhalten, und in Peking eine Hauptmilitärschule 陸軍大學堂 zur weiteren Ausbildung der Abiturienten der vier mittleren Schulen. In Peking soll außerdem noch eine Offiziersschule 兵官學堂 ausschließlich zur Heranbildung von Offizieren sowie eine Generalstabsschule 叅謀學堂 errichtet werden.

Zwecks Einheitlichkeit in der Ausbildung und Behandlung der Truppen hat der Reichsheeresrat ferner angeordnet, daß alle sonstigen das Heerwesen betreffenden Bestimmungen, worunter Exerzierreglement, Felddienstordnung, Schießvorschrift, Militärstrafgesetz und Prozeßordnung fallen, zu kodifizieren sind.

Die Redaktion.

Verordnung, betreffend die Dienstverhältnisse und Gebühren der Armee.

Vom Reichsheeresrat dem Throne zur Genehmigung unterbreitet.

Übersetzt von Dr. HAUER.

1. Grundgedanken der Verordnungen über die Dienstverhältnisse und Gebühren.

Wie es noch kein System gegeben hat, das für alle Zeiten gut gewesen wäre, hat sich auch auf dem Gebiete des Militärwesens im besonderen eine ununterbrochene Reihenfolge zeitgemäßer Veränderungen bemerkbar gemacht. Alle Dynastien und alle Epochen haben ihre eigenen Heeresverfassungen gehabt: alte Pflaster passen so wenig auf frische Wunden wie Pelzröcke zur Sommertracht. Hsün Wu unter den C'hin schaffte die Wagenburgen ab und verwandte Fußtruppen, König Wu Ling von Chao führte das Bogenschießen zu Pferde ein, und Tsao T's'o rüstete unter der Han-Dynastie das Heer mit langen Lanzen aus: alles das, weil die Zeitverhältnisse solch zweckmäßige Neuerungen geboten.

Heutzutage gehen im Heereswesen aller Länder täglich so viele Neuerungen und monatlich so mannigfache Umgestaltungen vor, daß es des sorgfältigsten Studiums und der genauesten Gegenüberstellung bedarf, um alle Einrichtungen vergleichend zu prüfen und das Passende auszuwählen. Das Militärwesen ist zu einer besonderen Wissenschaft geworden mit komplizierten Reglements und Verordnungen, die sich um die beiden Hauptgesichtspunkte der Dienstverhältnisse und der Gebühren gruppieren.

Bei der gesetzlichen Regelung der Dienstverhältnisse kommt es nicht allein auf die Hebung der nationalen Würde und die Stärkung des Ansehens an, vielmehr entscheidet auch der Wert der im Frieden erlangten Kriegsbereitschaft den Sieg oder die Niederlage im Felde. Felddienstordnung, Exerzierreglement und die Verordnungen über die Dienstverhältnisse müssen alle einheitlich von derselben Grundlage ausgehen, damit Vorgesetzte und Untergebene sich verstehen, Offiziere und Mannschaften zusammenhalten, die Zahl der Verbände im rechten Verhältnis steht und alle Glieder zusammenwirken, wie der Körper den Arm und der Arm die Finger in Bewegung setzt. Jedes Zuviel oder Zuwenig ist von Schaden.

Die Verordnungen über die Gebühren haben diese weder zu hoch noch zu niedrig, sondern auf das rechte Maß festzusetzen und für ein wohlgeordnetes Verpflegungssystem und Transportwesen Sorge zu tragen. Gibt es doch in der Garnison keine größere Verlegenheit als das Ausbleiben der Verpflegung und im Felde keine ernstere Gefahr als das Versagen der

Zufuhr. Scheuen sich die Offiziere vor Veruntreuungen, so wird auch die Intendantur keine Unterschleife wagen, und die Regierung wird ihre treuen Untertanen belohnen.

Manche behaupten zwar, im Kriege sei die Strategie die Hauptsache und nicht das Reglement; schon Konfuzius habe gesagt: »Guter Plan gelingt«, und die militärischen Schriftsteller der Han-Annalen hätten den strategischen Plan für das allein Wesentliche erachtet. Wer so spricht, übersieht, daß die Strategie erst die Anwendung des Reglements bedeutet und das Vorhandensein eines solchen zur Voraussetzung hat. Sind die grundlegenden Reglements unzureichend, so wird der beste strategische Plan zuschanden werden.

Das Heerwesen Chinas liegt seit langem im argen, und die militärischen Verhältnisse haben sich unaufhörlich verschlimmert. Ein Zurückgreifen auf das Beispiel anderer und die Einführung von Reformen ist daher ein dringendes Gebot, wenn auch die geographische Beschaffenheit des Landes, die Eigenart des Volkes und die Lage der Finanzen uns verbieten, es mit Gewalt ändern gleich tun zu wollen. Wir können nur alles anschauen, vergleichen und zeitgemäße Maßnahmen erwägen. Durchgreifende Reformen werden ihren Nutzen bringen.

2. Aufstellung der Armee.

Im Altertum hatte der Kaiser 6 Armeen und die großen Lehnstaaten deren 3; jede Armee gliederte sich ohne weitere Unterscheidungen in 4 Abteilungen, die »vordere«, »hintere«, »rechte« und »linke«. Heute sind die Truppenformationen aller Länder stattlich an Zahl und mannigfach an Gestalt. Abgesehen von der Marine begreift man alle Verbände unter dem Namen »Armee« und zählt sie nach fortlaufenden Nummern von 1 bis über 100; gleich einer Käschschnur durch das Land gezogen sind sie die seine Adern vereinenden Sehnen. Die Soldaten sind Soldaten der Regierung. Ausgeschlossen ist es, daß Truppen in Solde von Privatpersonen stehen oder in irgendeinem Winkel versteckt gehalten werden können. Die Führer können die Truppen weder selber benennen noch auf ihre besondere Art ausbilden. Alle Verbände unterstehen ohne Rücksicht auf die Entfernung ihrer Standorte derselben Obergewalt und derselben der Landesgeographie angepaßten Einteilung; alle Reglements und Verordnungen werden von gleichmäßigen Grundsätzen beherrscht. So können Truppenteile nach Belieben irgendwohin versetzt werden: sie gliedern sich sofort gleichwertig andern Formationen an und ein und sind gleich bereit zum Angriff wie zur Verteidigung. Alle Offiziere können jeden Truppenteil führen und in jede Ausbildung berichtigend eingreifen.

Die Wehrmacht Chinas ist in einer Neugestaltung begriffen, und die Truppen aller Provinzen sollen nach neuen Methoden ausgebildet werden; aber viele Maßnahmen harren noch der Durchführung, da sich mannigfache Schwierigkeiten in den Weg legen. Es besteht jetzt die Absicht, daß zunächst der Reichsheeresrat und das Kriegsministerium gemeinsam beim Throne die Entsendung hoher Würdenträger zur Besichtigung der

neuaufgestellten Truppenteile aller Provinzen beantragen. Die vorschrittmäßig ausgebildeten Truppen sind durch kaiserliche Order in Divisionen, Brigaden, Regimenter und Bataillone zu formieren und durchgängig zu numerieren, die unzureichend oder nicht nach dem Réglement vorgebildeten dagegen von dem zuständigen Bannergeneral, Generalgouverneur oder Gouverneur dem Throne namhaft zu machen, damit die Besichtigung hinausgeschoben und die sorgfältige Durchbildung der Verbände vollendet wird. Dabei haben sich alle Befehlshaber auf das peinlichste an die vom Throne genehmigten Réglements zu halten. Nach Beendigung der Ausbildung sind diese Truppen beim Throne zur Besichtigung anzumelden und erhalten ihre Nummern. So wird man an der Nummer eines jeden Truppenteils dessen früh oder spät erlangte Dienstbrauchbarkeit erkennen.

3. Einteilung der Armee.

Die Armee teilt sich in 3 Klassen:

1. Das aktive Heer (*ch'ang-pei-chün*) wird aus der eingesessenen Bevölkerung ausgehoben. Die Mannschaften tun aktiven Dienst, erhalten volle Gehältnisse und werden nach 3 Jahren in die Heimat entlassen.
2. Die Reserve (*hsü-pei-chün*) setzt sich aus den nach dreijähriger Dienstzeit im aktiven Heere zur Entlassung gelangten Mannschaften zusammen. Diese werden zu regelmäßigen Übungen herangezogen, empfangen geringere Gehältnisse und scheiden nach 3 Jahren aus der Reserve aus.
3. Die Landwehr (*hou-pei-chün*) besteht aus den entlassenen Mannschaften der Reserve. Auch diese werden zu Übungen einberufen, erhalten wiederum verringerte Gehältnisse und scheiden nach 4 Jahren aus dem Militärverhältnisse aus.

4. Aktives Heer (*ch'ang-pei-chün*).

Im Frieden bilden 2 Divisionen (*chén*) ein Korps (*chün*). Die Division besteht aus:

- a) 2 Brigaden (*hsieh*) Infanterie, die Brigade zu 2 Regimentern (*piao*), das Regiment zu 3 Bataillonen (*ying*), das Bataillon zu 4 Kompagnien (*tui*);
- b) 1 Regiment Kavallerie zu 3 Bataillonen, das Bataillon zu 4 Kompagnien;
- c) 1 Regiment Artillerie zu 3 Bataillonen, das Bataillon zu 3 Kompagnien;
- d) 1 Bataillon Pioniere zu 4 Kompagnien;
- e) 1 Bataillon Train zu 4 Kompagnien.

Bei der Infanterie, Artillerie und den Pionieren gliedert sich jede Kompagnie (*tui*) in 3 Züge (*p'ai*) und jeder Zug in 3 Korporalschaften (*p'eng*), bei der Kavallerie in 3 Züge zu 2 Korporalschaften, beim Train in 3 Züge mit 3 Korporalschaften. Jede Korporalschaft aller Waffengattungen zählt 14 Mann.

Der Etat einer Division beläuft sich auf 748 Offiziere und Beamte, 10 436 Unteroffiziere und Mannschaften und 1 328 Kulis, zusammen 12 512 Mann.

Für den Kriegsfall können bei der Mobilmachung je nach der Beschaffenheit des Geländes und der Lage der Verhältnisse beim Feinde 3 Divisionen zu einem Korps zusammengezogen oder mehrere Korps zu einer Armeekorps (*ta-chün*) vereinigt werden, auch kann eine einzelne Division einen Sonderauftrag erhalten. Die Vorschriften des Reglements binden nicht, sofern die Kriegslage es erfordert.

Im Falle einer Mobilmachung werden die Divisionen in der Art verstärkt, daß jeder Zug Infanterie 3 Korporalschaften Reservisten zugeteilt erhält, denen ausgesuchte Leute des aktiven Heeres als Unteroffiziere vorgesetzt werden. Bei der Artillerie bleibt jede Kompanie zu 6 Geschützen bestehen, auch wird die Zahl der Bedienungsmannschaften nicht vermehrt; hingegen sind Reservisten und im Bedarfsfalle Landwehrleute zur Herbeischaffung der Munitionsvorräte und der übrigen Bedürfnisse heranzuziehen. In Anbetracht der schwierigen Ausbildung der Kavallerie und der Pioniere darf deren Verstärkung im Kriege nur durch vollständig ausgebildetes Material erfolgen, die Einreihung von Rekruten ist unstatthaft. Der Train kann den Wegeverhältnissen entsprechend je nach Bedarf beliebig vermehrt werden und wird von Reservisten und Landwehrleuten, im Bedarfsfalle auch von angeworbenen Kulis bedient.

5. Reserve (*hsü-pei-chün*).

Die Mannschaften des aktiven Heeres erhalten nach Ablauf ihrer dreijährigen Dienstzeit einen Ausweis, auf Grund dessen sie in die Heimat entlassen und zur Reserve überführt werden. Sie erhalten monatlich einen Tael Sold weniger.

Für jedes Departement und jeden Kreis, innerhalb dessen mehr als 100 Reservisten wohnen, wird ein besonderer Bezirksunteroffizier bestellt, bei einer größeren Anzahl von Reservisten mehrere. Sind mehrere Bezirksunteroffiziere vorhanden, so kann ihnen ein Bezirksoffizier vorgesetzt werden. Sind weniger als 100 Reservisten vorhanden, so können zwei Bezirke zu einem zusammengelegt und von einem Bezirksunteroffizier verwaltet werden.

Die Bezirksbehörde zahlt monatlich einmal in Gemeinschaft mit dem Departementsvorsteher oder Magistrat den Sold aus und besorgt auch die Soldteilzahlungen an die Familien der im aktiven Heere dienenden Mannschaften; ferner liegen ihr die Aushebungsgeschäfte ob.

Die Mannschaften der Reserve dürfen nach Belieben irgendwelche Beschäftigung treiben.

Im 10. Monat jedes Jahres kommandiert der zuständige oberste Befehlshaber Offiziere in alle Präfekturen, Departements und Kreise zur Besichtigung und weiteren Ausbildung der zuvor von den Bezirksbehörden einberufenen Reservisten. Die Übungen dauern 1 Monat, während dessen die Mannschaften die vollen Gekörnisse des aktiven Heeres beziehen.

Je nach der Zahl der Reservisten haben die Vorstände der Präfekturen, Departements und Kreise die Lieferung der benötigten Menge von Gewehren, Waffen, Uniformen und Ausrüstungsstücken zu beantragen. Diese werden während der Übung getragen und hernach von den Bezirksbehörden an die Magazine zurückgegeben.

Werden zu Friedenszeiten militärische Maßnahmen zur Unterdrückung von Aufständen u. dgl. nötig, so kann jeder Magistrat in Gemeinschaft mit der Bezirksbehörde die Reservisten einberufen. Diese erhalten eine besondere Vergütung und werden nach Fortfall des Anlasses der Einberufung wieder entlassen; jede weitere Einbehaltung zum Dienst ist verboten.

Die Reservisten dürfen auch außerhalb ihres Heimatsbezirkes irgendwelchen Beschäftigungen nachgehen und können sich in jeder Provinz mit neuer Heeresorganisation zur Ableistung von Übungen melden. Die Meldung hat im 6. Monat jedes Jahres beim Magistrat des Heimatsortes zu erfolgen, der im 8. Monat das Gesuch an den Generalgouverneur oder Gouverneur der Provinz des Aufenthaltsortes weitergibt. Wird das Gesuch genehmigt, so braucht der Reservist zur Übung nicht in die Heimat zurückzukehren. Reservisten, die weniger als 1000 Li vom Heimatsorte entfernt wohnen, haben indessen zu ihren Übungen dorthin zurückzukehren.

Gesuche um Befreiung von Übungen wegen Krankheit oder aus anderen wichtigen Anlässen sind wahrheitsgemäß zu begründen und von den Behörden genau nachzuprüfen. Falsche Angaben werden streng bestraft.

Im Falle einer Mobilmachung werden alle Mannschaften der Reserve im Heimatsbezirk oder auch außerhalb einberufen. Wer sich nicht stellt, wird nach dem Kriegsgesetz bestraft.

6. Landwehr (*hou-pei-chün*).

Die Mannschaften der Reserve werden nach 3 Jahren unter Erteilung eines anderen Ausweises in die Heimat entlassen und zur Landwehr überführt. Die Landwehr erhält die halben Gebührenisse der Reserve. Für jedes Departement und jeden Kreis mit ungefähr 200 Landwehrleuten wird ein besonderer Bezirksunteroffizier ernannt; sind weniger als 150 Mann vorhanden, so unterstehen diese der Bezirksbehörde der Reserve. Die Soldzahlungen erfolgen in derselben Weise wie bei der Reserve. Die Mannschaften können irgendwelchen gewinnbringenden Beschäftigungen nachgehen.

Die Landwehrleute müssen im 2. und 4. Jahre Übungen ableisten genau wie die Reservisten, sind aber im 1. und 3. Jahre von Dienstleistungen befreit. Nach Ablauf des 4. Jahres scheiden sie aus dem Militärverhältnis aus; sie beziehen keine Gebührenisse weiter, werden nicht mehr einberufen und erhalten abermals einen neuen Ausweis.

Bei einer Mobilmachung können sich alle Leute, die aus der Landwehr bereits ausgeschieden sind, aber das 45. Lebensjahr noch nicht vollendet haben, unter Vorweisung ihrer Militärpapiere bei den Bataillonen zum Dienst melden. Diejenigen unter ihnen, welche während ihrer zehnjährigen Dienstzeit stets intelligent, kräftig und dienstfähig gewesen sind, werden zu Leutenants, Feldwebeln und Unteroffizieren ernannt.

Die Offiziere und Unteroffiziere sowie die Bezirksoffiziere und Bezirksunteroffiziere der Reserve und der Landwehr werden der Reihe nach beim Throne zu Dienstausszeichnungen in Vorschlag gebracht.

7. Aufsichtsbehörden.

Jeder Bannergeneral, Generalgouverneur oder Gouverneur ist für die Ausbildung der Truppen seiner Provinz verantwortlich. Da aber wichtige Dienstobliegenheiten mannigfacher und schwieriger Art diese Beamten hindern, ihre ganze Aufmerksamkeit der Ausbildung des Heeres zu widmen, ist für jede Provinz mit neuer Heeresverfassung, deren Kontingent sich auf mindestens eine Brigade stellt, eine Generalinspektion (*Tu-lien-ch'ü*) zu errichten, die mit ausgesuchten, gut vorgebildeten und intelligenten Offizieren besetzt wird, in 3 Abteilungen die Kriegsrüstungen, die Generalstabsangelegenheiten und die Reorganisation bearbeitet und für die Umgestaltung und moderne Ausbildung der alten Provinzialtruppen Sorge trägt. Die Bannergeneräle, Generalgouverneure und Gouverneure haben in jeder Hinsicht Hilfe zu leisten, behalten aber nach wie vor die Oberaufsicht, damit alle Maschen des Netzes an einem Strick glatt zusammengezogen werden. Die Erfahrung lehrt, daß alle Staaten — mag ihr Heer groß oder klein sein — einer obersten militärischen Zentralstelle bedürfen, wenn sie aus eigener Kraft kriegsbereit sein wollen; nur dann geht alles am Schnürchen und wird den Vorschriften entsprechend ausgeführt; dies ist die Meinung aller Sachverständigen.

8. Offizierstellen.

Die Truppenführer haben eine überaus große Verantwortung. Sie müssen im Felde nicht nur mit größter Sorgfalt die strategischen Pläne erwägen, sondern auch die Verhältnisse beim Feinde genau erkunden, um Angriff oder Verteidigung vorzubereiten; sie haben sich daher vor jeder Zersplitterung ihrer Kräfte durch Beschäftigung mit Nebendingen zu hüten. Sind die Sonderpflichten aller Dienstgrade scharf abgegrenzt, so wird sich im Frieden jeder einzelne einarbeiten und im Kriege keine Unordnung vorkommen.

Die Reglements aller Länder haben neben den Offizieren und Unteroffizieren zur gegenseitigen Hilfe und Unterstützung weitere Beamte für Sonderaufgaben vorgesehen. Namen wie Zahl dieser Beamten sind unvermeidlich äußerst mannigfach. Wir müssen uns den Verhältnissen entsprechend dabei bescheiden, die unumgänglich notwendigen auszuwählen und für sie besondere Stellen mit eigener Verantwortung zu schaffen.

Die moderne Kriegskunst ist in fortlaufender Entwicklung begriffen, so daß sich die Offiziere unablässig damit beschäftigen müssen. Alle Mächte haben verschiedene Arten von Spezialschulen begründet, auf denen Offiziere in einzelnen Kursen der Reihe nach ihre Ausbildung erhalten und die neuen Methoden studieren. Um dafür von jeder Kompagnie mindestens einen Zugführer freizumachen, müssen im Reglement für die Friedenszeit 2—3 Zugführer zum Ausbildungsdienst in der Garnison vorgesehen sein; unter

ein Mindestmaß von 1—2 zurückbleibenden Offizieren kann unmöglich heruntergegangen werden.

Hinzu kommt, daß in Anbetracht der verheerenden Wirkung der modernen Waffen und der dadurch bedingten erheblichen Verluste an Toten und Verwundeten ein starkes Offizier- und Unteroffizierkorps unerläßlich ist, damit sich im Notfalle Ersatz findet. Ausgebildete Offiziere und Unteroffiziere lassen sich nicht aus dem Boden stampfen. Daher scheuen alle Mächte weder Kosten noch Mühe, schon in Friedenszeiten für einen reichen Ersatz Sorge zu tragen, damit im Kriege kein Mangel eintritt.

Weiter verlangt die moderne Taktik aufgelöste Gefechtsformationen vom kleinsten wie vom größten Truppenverbande und läßt die aufgelöste Schlachtdlinie sich über weite Räume erstrecken, so daß eine Kompanie sich mehrere 100 Schritt weit ausdehnen kann. Sind nicht genug Offiziere und Unteroffiziere vorhanden, so ist es schwer, fortlaufende Befehle zu geben und die Truppe stetig in der Hand zu behalten. Die Offiziere und Unteroffiziere unserer alten Schule vermögen diesen Anforderungen nicht gerecht zu werden: das ist der Grund unserer militärischen Schwäche. Wir müssen nach dem Vorbilde anderer Länder die Vermehrung der Offiziere und Unteroffiziere ins Auge fassen und so die Schlagfertigkeit erhöhen.

Für die Infanterie kommen in Betracht: bei jeder Kompanie 1 Kompanieführer (*tui-kuan*), 3 Zugführer (*p'ai-chang*) und 1 Feldwebel (*sse-wu-chang*). Der Feldwebel besorgt die inneren Angelegenheiten der Kompanie. Jeder der 3 Zugführer führt einen Zug. Im Felde läßt der Kompanieführer, sobald es die Lage erfordert, zunächst einen Zug ausschwärmen; der betreffende Zugführer leitet dann nach eigenem Ermessen den Angriff. Je nach dem Verhalten des Feindes schwärmen weitere Züge aus, bis die ganze Kompanie aufgelöst ist. Der Kompanieführer geht voran, um die Verhältnisse beim Feinde und die Beschaffenheit des Geländes zu erkunden; die Zugführer folgen ihren Zügen und geben acht, daß niemand zurückbleibt oder fortläuft. Wird der Kompanieführer getötet oder verwundet, so tritt ein Zugführer an seine Stelle, damit die Gefechtskraft der Kompanie nicht erheblich leidet.

Alle diese Umstände sprechen für die Schaffung eines starken, nach Kräften zu vermehrenden Offizier- und Unteroffizierkorps. Erst dann können wir von einer Armee sprechen,

9. Offizierersatz.

In allen Ländern ist die Lehre vom Kriege eine besondere Wissenschaft, und jeder Angehörige des Heeres vom Zugführer aufwärts hat vor seiner Beförderung bestimmte Kenntnisse nachzuweisen. In China steht die Kriegswissenschaft noch in den ersten Anfängen, ohne daß man es bei dem großen Mangel an geeigneten Kräften den andern Ländern gleichtun könnte. Wir müssen uns, so gut es geht, behelfen.

Nachdem der Gesetzentwurf betreffend die Errichtung von Kriegsschulen die Allerhöchste Genehmigung gefunden hat und allen Provinzen die unverzügliche Ausführung des Gesetzes zur Pflicht gemacht ist, werden

in Zukunft bei der Aufstellung neuer Truppenteile nur noch Abiturienten einer Kriegsschule und auserlesene Offizierdiensttuer bereits bestehender moderner Formationen zu Offizieren ernannt werden.

Die alten Offiziere und Unteroffiziere sind genau zu sichten; vorzumerken ist, wer etwas lesen und schreiben kann und Lust hat, sich weiterzubilden. Werden nach der Aufstellung neuer Truppenteile Offizierstellen daselbst frei, so sind diese ausschließlich mit den besten Abiturienten der Kriegsschulen zu besetzen. Offiziere und Unteroffiziere aller Formationen können, wenn sie außergewöhnlich begabt und in der Ausbildung von Truppen erfahren oder mehrfach ausgezeichnet oder dekoriert worden sind, auch ohne eine der neuen Militärschulen besucht zu haben, nach freiem Ermessen verschiedene Posten erhalten.

Militärmandarine der Provinzialstreitkräfte und der Milizen haben sich nach deren Auflösung, sofern sie in die Neuorganisation übertreten wollen, einer Prüfung durch die zuständigen Beanten zu unterziehen und sich eine Qualifikation erteilen zu lassen, in der im Frieden erhaltene Auszeichnungen und etwaige aktive Dienstzeiten zu vermerken sind. Das Attest wird dem Reichsheeresrat und Kriegsministerium eingereicht, die nach eingehender Prüfung die Übernahme des Bewerbers genehmigen oder ablehnen.

10. Aushebung.

Werden Rekruten in großer Zahl angeworben und wird die Heeresverfassung von der Regierung durchgreifend umgestaltet, so laufen nur zu leicht gelegentliche Ungehörigkeiten beim Werbegeschäft unter; daher ist die genaue Beobachtung und Durchführung aller Vorschriften unerlässlich. Wir müssen uns die Heeresordnungen der Mächte des Westens und die Rekrutierungsgesetze der Han- und der T'angdynastie zum Vorbild nehmen.

Jeder Generalgouverneur oder Gouverneur hat die Bevölkerungsziffer, den Flächenraum, die Straßen und die Verkehrsmittel aller Departements und Kreise seiner Provinz genau zu prüfen und danach Musterungstermine an passend ausgewählten Orten anzusetzen, nachdem dort zuvor die gesetzlichen Bestimmungen über die Aushebung in Form von Bekanntmachungen eine angemessene Zeit öffentlich ausgehangen haben. Am festgesetzten Tage entsendet er Beamte, die gemeinsam mit dem zuständigen Präфекten oder selbständigen Departementsvorsteher und Magistrate das Aushebungsgeschäft leiten. Dabei gelten folgende Normen:

1. Altersgrenze: 20—25 Jahre.
2. Körperliche Beschaffenheit: Mindestmaß 4 Fuß 8 Zoll; im Süden, wo die Leute von kleinerem Wuchse sind, kann auf 4 Fuß 6 Zoll heruntergegangen werden. Leute mit Fehlern der Sinnesorgane, mit Augen- oder Geschlechtskrankheiten sowie Leute von schwächlicher Körperkonstitution werden nicht angenommen.
3. Kraft: mindestens 100 Catty sind mit gestreckten Armen emporzuheben.

4. Die Aszendenten müssen eingesessenen Familien angehören. Der Angeworbene hat die genauen Adressen dreier Generationen und eine Anzahl Fingerabdrücke einzureichen.
5. Opiumraucher, Leute von schlechtem Leumund und Vorbestrafte werden nicht angenommen.

Die Dorfschulzen, Ältesten und Gemeindevorsteher haben genaue Listen aller tauglichen Leute zu führen und der Musterungskommission vorzulegen, welche die ihr geeignet erscheinenden Mannschaften aushebt. Verboten ist es, ungeeignete Elemente vorzuschlagen und fahrendes Volk, desertierte Milizen oder den gesetzlichen Erfordernissen nicht entsprechende Leute auf die Liste zu setzen oder sonst irgendwelche Tatsachen zu entstellen oder zu verheimlichen; ferner ist es den Unterbeamten, Dorfschulzen und Gemeindevorstehern streng untersagt, das Musterungsgeschäft zu Squeeze-reien zu benutzen: jede Verfehlung wird untersucht und schwer bestraft werden.

Die vom Generalgouverneur oder Gouverneur entsandten Kommissare, die sich zum Aushebungstermin nach den verschiedenen Musterungsorten begeben, haben die angenommenen Mannschaften in die Stamnrolle einzutragen; eine Abschrift davon wird den zuständigen Lokalbehörden mitgeteilt.

Die zur Musterung vorgestellten Leute erhalten vom Kommissar pro Mann und Tag eine kleine Ration, die Ausgemusterten von der Einstellung an außerdem eine Geldzulage zur Bestreitung persönlicher Bedürfnisse. Ferner erhält die Familie eines jeden Rekruten einen vom Kriegsdepartement (*ping-peï-ch'ü*) abgestempelten Ausweis.

Nach Antritt des aktiven Dienstes beginnen die Gebühren der Mannschaften vom Anfang des zweiten Monats ab in monatlichen Stufen zu steigen. Ein Teil der Gebühren wird einbehalten und alle 6 Monate von der Militärkassenverwaltung durch besondere Delegierte an die Heimatsbehörden geschickt, die darauf einen Tag bekannt geben, an dem sich die Angehörigen des Mannes persönlich das Geld abholen können. Die Abzahlung erfolgt in Gegenwart des Delegierten, der ausführliche, Datum und Rate genau angegebende Quittungen entgegennimmt. Haben Angehörige ihren Ausweis verloren, so müssen sie das 1—2 Tage vor dem Zahlungstermin durch den Dorfschulzen und Gemeindevorsteher den Lokalbehörden melden und dem Delegierten darüber Auskunft geben, wie die Urkunde abhanden gekommen ist. Gewinnt der Delegierte die Überzeugung, daß der Ausweis wirklich verloren gegangen ist, so kann er trotzdem auszahlen und einen neuen Ausweis ausstellen. Sollte der Delegierte Abzüge irgendwelcher Art machen oder Geld einbehalten, so haben die interessierten Familien das Recht, an die betreffenden Soldaten zu schreiben, damit diese bei ihren Vorgesetzten Beschwerde führen.

3 Monate nach der Einstellung findet eine Besichtigung statt, um diejenigen Leute festzustellen, welche am weitesten in der Ausbildung fortgeschritten sind. Den Angehörigen dieser Leute wird nach Vorbild des Gesetzes betreffend die Aufstellung der Kavalleriemilizen der Grundsteuerzuschlag für 30 Mou erlassen und dies den zuständigen Departementsvorstehern

und Magistraten bekanntgegeben. Stellt es sich dabei heraus, daß ein Mann von fremden Leuten vorgeschoben worden ist, so treten strenge Strafen ein.

In Provinzen, die keinen Grundsteuerzuschlag erheben, können als besondere Ausnahme geeignete Familienangehörige des Mannes für die Verleihung des Titels „Graduierter der Kaiserlichen Akademie“ (*chien-shêng*) von der Heimatsbehörde in Vorschlag gebracht werden. Übelbeurkundete oder vorbestrafte Leute sind von dieser Auszeichnung ausgeschlossen. Werden Angehörige der Familie in Prozesse verwickelt, so sollen sie ebenso wie ein Graduierter der Kaiserlichen Akademie das Recht haben, nicht in eigener Person vor Gericht zu erscheinen, sondern sich vertreten zu lassen.

Nach dem Ausscheiden des Mannes aus dem Heere hören alle diese Privilegien wieder auf.

Die auf längere Zeit beurlaubten oder aus dem Heere entfernten Mannschaften werden von den zuständigen Militärbehörden dem Kriegspartement (*ping-pei-ch'ü*) monatlich gemeldet, damit dieses die betreffenden Heimatsbehörden benachrichtigt. Aus dem Heere entfernte Leute dürfen nie wieder in einen Truppenteil aufgenommen werden, auch dürfen sie bei späteren Musterungen nicht wieder von den Dorfschulzen oder Gemeindevorstehern auf die Vorschlagsliste gesetzt werden. Die Familie solcher Leute hat wieder denselben Grundsteuerzuschlag wie früher zu entrichten, bzw. geht ihr das Recht verloren, sich vor Gericht vertreten zu lassen. Auch wird ihr Ausweis zur Geldabhebung von den Lokalbehörden kassiert. Hatte ein aus dem Heere entfernter Mann während seiner Dienstzeit irgendwelchen militärischen Rang bekleidet, so ist das vom Kriegspartement den Heimatsbehörden zur Registrierung mitzuteilen.

11. Beförderung.

Alle Länder teilen die Angehörigen der 1. Klasse des Soldatenstandes nach Begabung und Anstelligkeit in verschiedene Dienstgrade, die den Würdigen nach eingehender Prüfung durch die direkten Vorgesetzten verliehen werden. So wird der allgemeine Eifer angespornt: eine vorzügliche Einrichtung, die Nachahmung verdient.

Von allen neu eingestellten Rekruten ist der fünfte Teil auszusondern, darunter die Leute mit einiger Bildung und die körperlich Kräftigen. Diese erhalten Gefreitenlöhnung; die besten unter ihnen werden nach fünfmonatlicher Ausbildung zu Unteroffizieren (*fu-mu*) befördert, die übrigen zu Gefreiten (*chéng-ping*). Die dadurch freigewordenen etatsmäßigen Stellen der Truppe werden mit neu ausgehobenen Leuten besetzt.

Die Unteroffiziere und Gefreiten sind für die einzelnen Korporalschaften verantwortlich. Die besten Unteroffiziere rücken nach einer weiteren Ausbildung von 3 Monaten in freie Sergeantenstellen (*chéng-mu*) ein.

Sobald alle etatsmäßigen Gefreitenstellen besetzt sind, treten alle neuen Rekruten hinfür als Gemeine (*fu-ping*) ein. Nach fünfmonatlicher Ausbildung wird eine Anzahl ausgesuchter Leute zu Gefreiten befördert und

im weiteren Verlaufe der Dienstzeit alle diejenigen, die sich besonders hervorthun.

Gleich nach der Aushebung und unmittelbar nach der Einstellung lassen sich unter den Mannschaften nur schwer Unterschiede machen; daher soll die vorgesehene etatsmäßige Zahl der verschiedenen Dienstgrade erst 10 Monate später voll besetzt sein, doch können auch noch weiterhin zur Belohnung oder zur Strafe Veränderungen von den zuständigen Vorgesetzten verfügt werden, damit Unteroffiziere und Mannschaften sich stets einer gerechten Beurteilung ihrer Leistungen bewußt bleiben.

Entfernung aus dem Heer und Degradation kann nur von den dazu ermächtigten Beamten verhängt werden. Für die Beförderung vom Gemeinen zum Gefreiten ist der Kompagnieführer, für die Beförderung vom Gefreiten zum Unteroffizier der Bataillonskommandeur zuständig.

12. Befehlserteilung.

Der militärische Befehl muß kurz, klar, bestimmt und allgemein verständlich sein. Im Buche der Wandlungen heißt es: „Mächtig wie schwellende Wasser flutet der Ruf- und im Buche der Urkunden: „Das Gebot ergeht und wird befolgt, nicht aber übertreten“. Soll der erteilte Befehl ausgeführt und nicht mißachtet werden, so muß unbedingt schon in Friedenszeiten das feste Vertrauen begründet sein, daß der Führer im Ernstfalle alle Umstände berücksichtigen und die richtigen Maßnahmen treffen wird. Wer in Friedenszeiten aber Vertrauen erwerben will, muß Strenge und Wohlwollen gerecht abwägen und darf niemals die Gewalt über sich verlieren; seine Worte müssen wohlüberlegt sein, und niemals darf er sich hinreißen lassen. Weder dürfen Auszeichnungen leichtfertig verteilt, noch Vergehen ungesühnt durchgelassen werden: alles ist vielmehr auf Grund der ergangenen Vorschriften auszuführen und zu entscheiden. Unveränderlich wie der Lauf der vier Jahreszeiten und unerschütterlich wie die Berge soll das Recht seinen Weg gehen; dann werden die Untergebenen den Vorgesetzten achten. Wenn jeder Mann weiß, daß der ergangene Befehl wohlüberlegt ist, so wird er ihm aus eigenem Antrieb genau befolgen und respektvoll im Gedächtnis bewahren, und niemand wird es wagen, Einwendungen zu machen oder nach Ausflüchten zu suchen.

Im Felde hat der Befehlshaber alle Umstände ohne Voreingenommenheit sorgsam zu erforschen, zu prüfen, zu erwägen und dann die der Lage entsprechenden Anordnungen zu treffen. Er hat dabei die geistige und körperliche Fähigkeit des Befehlsempfängers zu berücksichtigen und danach abzupassen und zu entscheiden, ob der Auftrag schwer oder leicht sein, ob er schnell oder langsam ausgeführt werden muß. Alles ist Punkt für Punkt sorgsam zu überlegen, denn nur so kann man sich genaue Rechenschaft geben, ob die geplanten Maßnahmen Erfolg haben und nicht etwa bereits vorhandene Vorteile in Frage gestellt werden.

Man brauche keine unklaren oder schwerverständlichen Phrasen, man bediene sich keiner Wendungen, die zweierlei Deutung zulassen, man hüte sich vor hochfahrendem Wesen und geringschätziger Behandlung der Unter-

geben und man gebe unter keinen Umständen dem Willen der Leute nach. Nach reiflicher Überlegung fasse man seinen Entschluß und erteile dann einen bestimmten, klaren Befehl, der, einmal erlassen, ausgeführt werden muß, ungeachtet aller etwa entgegenstehenden Hindernisse und Schwierigkeiten irgendwelcher Art. Die Kunst der richtigen Befehlserteilung ist der halbe Weg zum Erfolge.

Man unterscheidet 2 Arten der Befehlserteilung: der strikte Befehl schreibt alle Einzelheiten vor, die der Befehlsempfänger zu befolgen hat, während das Wesentliche des direktiven Befehls darin zu sehen ist, daß er dem Ermessen des Befehlsempfängers einen gewissen Spielraum läßt.

Die Befehlserteilung erfolgt, je nachdem es die Umstände erfordern, gedruckt, schriftlich, mündlich oder durch mündliche Bestellung. In allen Ländern des Ostens und des Westens ist die Lehre von der Befehlserteilung und Befehlsübermittlung ein wichtiger Zweig der Kriegswissenschaften. Die Übermittlung der Befehle geschieht in bestimmten Formen und bestimmten Zeiten, und die höheren Führer haben ein besonderes Meldepersonal zur Seite, damit alle Anordnungen sofort an die Truppen weitergehen und dort befolgt werden können, gleichwie ein Hebel das ganze Maschinenwerk in Gang setzt oder ein Windstoß alle Gräser beugt.

Sollen alle Teile des Heeres mit vereinter Kraft, alle Zehntausende eines Sinnes in den Kampf ziehen und in heißem Sturme den Sieg erringen, so sind obiges die Vorbedingungen dazu.

13. Dienstunterricht.

Der rechte Weg zur Erziehung des Heeres besteht darin, daß die Mannschaften zuerst unterrichtet und dann einexerziert werden. Der Dienstunterricht weitet den Gesichtskreis und vertieft das Wissen, durch ihn werden die natürlichen Talente und Fähigkeiten geweckt und weitergebildet.

Allen Mannschaften muß gleich beim Eintritt ins Heer Treue und Gehorsam zur Hauptpflicht gemacht werden; die Grundregeln darüber sind in leichtfaßlicher Form festzulegen, damit sie von den Offizieren und Unteroffizieren erklärt und von Zeit zu Zeit abgefragt werden können; aus den erhaltenen Antworten können dann die Lehrer ersehen, ob die Unterweisung bei Gelegenheit wiederholt werden muß. Jeder Mann muß die wichtigen patriotischen Pflichten genau kennen und den festen Willen haben, die Wohltaten des Vaterlandes zu vergelten.

Weiter sind die Grundzüge der Reglements, vom Leichteren zum Schwierigen fortschreitend, zu instruieren. Dabei ist allein auf das wirklich Nützliche und leicht Erlernbare Wert zu legen, alles nur äußerlich Prunkende aber zu vermeiden, damit die Kräfte der Leute nicht unnütz vergeudet werden.

Die Offiziere und Unteroffiziere sind stets für die Führung und Direktive verantwortlich; Sieg oder Niederlage im Kampf, Leben oder Tod der Mannschaften, alles das hängt von ihnen ab; bleiben die Leute aber in Unkenntnis über den Zweck des Erlernen und im Unklaren über das Warum der Anwendung, so ist das der Weg zur Niederlage. Daher müssen die

Mannschaften zu regelmäßigen Instruktionsstunden versammelt werden, in denen die Kampfweise erklärt wird. Weiß der Führer seine Leute, weiß der Mann seine Waffen richtig zu gebrauchen, so ist damit schon der Erfolg zur Hälfte verbürgt.

In allen Ländern erteilen die Offiziere und Unteroffiziere persönlich den Dienstunterricht. Nur was die Leute im Frieden von ihnen erlernt haben, lassen die Offiziere und Unteroffiziere im Felde von ihnen ausführen: daher können die Führer ganz nach Gefallen verfahren, ohne befürchten zu müssen, daß Hindernisse in den Weg treten oder die Untergebenen zögern werden. Alle Organe greifen zur Ausführung jedes einmal gefaßten Planes ineinander und sind jeder Lage vollkommen gewachsen.

Unsere Offiziere und Unteroffiziere der alten Schule sind zum größten Teile ohne Bildung. Gründliche Erfahrung in Theorie und Praxis ist aber die Vorbedingung für jeden Instruktoren. Die eigentlich für die Erteilung des Unterrichts in Betracht kommenden Offiziere und Unteroffiziere sind entweder selbst noch in der Ausbildung begriffen und daher nicht verwendbar, oder aber unakkommodlich, weil sie notwendig gebraucht werden. Wer plötzlich in einen großen Wettbewerb tritt, kann nicht gleich allen Anforderungen gerecht werden.

Da gerade jetzt, wo wir die ersten grundlegenden Schritte zur Reorganisation des Heeres tun, ein fühlbarer Mangel an hinreichend vorgebildeten Offizieren herrscht, können wir uns nicht der Befürchtung verschließen, daß die gleichzeitige Übernahme des Dienstunterrichts durch Offiziere eine Überlastung derselben darstellen würde. Es soll daher einstweilen in jedem Regiment ein besonderer Instruktionsoffizier angestellt werden, der nach den Ideen und Fingerzeigen des Kommandeurs die Ausbildung leitet und auch die übrigen Offiziere in allen Zweigen der Reglements unterweist. So wird er nach oben hin dem Kommandeur helfend zur Seite stehen, ohne im geringsten in dessen Wirkungskreis einzugreifen, und nach unten zur Belehrung der Offiziere beitragen. Sobald erst nach vollständiger Einrichtung der Kriegsschulen einige Jahrgänge aus diesen hervorgegangen sind, werden die Offiziere und Unteroffiziere auch selbständig den Dienstunterricht übernehmen können. Der besondere Posten der Instruktionsoffiziere wird dann abgeschafft werden.

14. Besichtigungen.

Nach den Riten der Chou (Chou-li der Choudynastie, 1122—255 v. Chr.) rief der Marschall im zweiten Frühlingsmond die Truppen zu den Fahnen; im zweiten Sommermond lehrte er sie Lager bauen und im zweiten Herbstmond exerzierte er sie ein; im zweiten Wintermond endlich hielt er eine große Heerschau. Seitdem herrschte unter allen folgenden Dynastien der Brauch, das Kriegswesen durch Besichtigungen der Streitkräfte zu fördern. Sie rüsteten für den Kampf, indem sie für die Streitwagenkämpfer, für die Instandhaltung der Waffen und für die Formierung der Schlachtreihen genaue Anweisungen erließen. In der Sonderung des Guten vom Schlechten, des Geschickten vom Unbrauchbaren und in der darauf beru-

henden gerechten Verteilung von Belohnungen und Strafen beruhen die großen Vorzüge solcher Einrichtungen.

Unserm Erhabenen Herrscherhause hat kriegerisches Genie den Grund gelegt. Daher haben von weiland Seiner Majestät dem großen Ahnherrn und Friedenskaiser (*T'ai-tung Wên-huang-ti*) und der Regierungsepoche »Himmelserleuchtung« (*T'ien-t'ung* 1627—1644) an die Kaiser und die Prinzen des kaiserlichen Hauses persönlich ritterliche Tugenden geübt und damit den Anstoß zu den großen Besichtigungen gegeben. Alle späteren Herrscher haben diese Gewohnheit voneinander übernommen, und keiner hat sich in der Ausübung seiner Pflichten vertreten lassen. Aus den Pässen der Großen Mauer zogen sie zum Jagen, im Südpark (*Nan-yüan*, südlich von Peking) übten sie das Weidwerk und auf den beiden Exerzierplätzen (bei Peking) besichtigten sie ihre Truppen: so steht es überall in den Annalen verzeichnet. Zur Zeit der Ruhe dachten sie der Gefahr und übten und lehrten das Waffenhandwerk weitausschauenden Blickes. Regelmäßig kehrten am Kaiserhofe die Besichtigungen der Pekingener Lager und draußen in den Provinzen die Revuen der übrigen Streitkräfte wieder, in gewissem Turnus, ohne Unterbrechung.

In allen Ländern des Ostens und des Westens ist jetzt die Lage sehr ernst. Daher werden die Truppenteile entweder einzeln oder in größeren Verbänden oder in besonderen großen Manövern besichtigt, und es gibt Herrscher, die diese mit ihrer persönlichen Gegenwart beehren. Hohe Offiziere werden eigens als Zuschauer und Schiedsrichter kommandiert und spezielle Regulative erlassen, auf Grund deren die Besichtigungen abgehalten werden und auf Grund deren über den Ausfall der Übungen Bericht erstattet wird.

Chinas Heerwesen gleicht heute einem ungespannten Bogen, und die alle drei Jahre vorgeschriebenen Besichtigungen werden von der Mehrzahl der hohen Provinzialbeamten als leere Form betrachtet. Aber in jüngster Zeit ist die Frage der Verteidigung eine äußerst wichtige geworden, und die besten finanziellen Kräfte des Reiches sind zu ihrer Lösung erschöpft worden. Wird bei den neuerrichteten Truppenteilen nicht gleich von vornherein besonderer Wert auf genaue Kontrolle der Schlagfertigkeit gelegt — wie könnten wir da der Gefahr von außen und den Unruhen im Innern wehren? Wir bringen daher die folgenden drei Regeln in Vorschlag:

1. Kaiserliche Besichtigungen. Alle drei Jahre werden von Seiner Majestät auf Antrag des Reichsheeresrates und des Kriegsministeriums eine Anzahl hoher Offiziere abwechselnd in die Provinzen entsandt, um dort Besichtigungen abzuhalten. Das Aussehen, die Anstellung, die praktische und theoretische Ausbildung, der Zustand der Ausrüstung und der Lager, der Geist der Truppen und die Disziplin sind eingehend zu prüfen und dem Throne wahrheitsgemäß zu melden, inwieweit den reglementarischen Anforderungen entsprochen worden ist.
2. Provinzialbesichtigungen. Die Bannergenerale, Generalgouverneure und Gouverneure haben in ihren Provinzen jährliche Besichtigungen

abzuhalten und sich persönlich von dem Zustande ihrer Truppen zu überzeugen. Sie haben dem Reichsheeresrat und dem Kriegsministerium ausführlich zu berichten, wie weit die Divisionen, Brigaden und Regimenter in der Ausbildung fortgeschritten sind und wie weit sie den Anforderungen der Reglements genügen.

3. Korpsbesichtigungen. In allen Korps haben die Kommandeure der Divisionen, Brigaden und Regimenter zu gewissen Zeiten Besichtigungen abzuhalten und eingehende Berichte darüber dem zuständigen Bannergeneral, Generalgouverneur oder Gouverneur einzureichen, der sie an den Reichsheeresrat und das Kriegsministerium weitersendet.

Eine besondere Verordnung betreffend die Abhaltung von Besichtigungen wird dem Throne noch zur Bestätigung unterbreitet werden.

15. Operationen.

Da die neu aufgestellten Truppenteile aller Provinzen gleich gegliedert sind und nach gleichen Grundsätzen ausgebildet werden, können sie gleichmäßig Verwendung finden.

Werden an der Grenze größere militärische Operationen notwendig, so ist dies zuvor dem Reichsheeresrat und dem Kriegsministerium zu melden, damit dieses bei Seiner Majestät die Ernennung eines Feldmarschalls (*tu-ping-ta-ch'én*) erbittet. Der Feldmarschall erörtert mit dem Reichsheeresrat, dem Kriegsministerium und dem Finanzministerium die Verhältnisse beim Feinde, die Beschaffenheit des Operationsgebietes und die Aufbringung der nötigen Mittel. Erweist sich die Hinzuziehung von Truppen mehrerer Provinzen notwendig, so ist von Seiner Majestät ein entsprechender Befehl zu erwirken.

Die Gesamtstreitkräfte unterstehen dem Feldmarschall, der darüber nach Gutdünken disponiert und die alleinige Verantwortung trägt.

Brechen in den Provinzen Aufstände aus, welche die Herbeiziehung von aktivem Militär benötigen, so hat der zuständige Bannergeneral, Generalgouverneur oder Gouverneur zunächst die Truppen der eigenen Provinz zu verwenden. Reichen diese nicht aus, so ist durch den Reichsheeresrat und das Kriegsministerium die Herbeiziehung von Streitkräften der Nachbarprovinzen beim Throne zu beantragen. Nach Wiederherstellung der Ordnung kehren diese Truppen wieder in ihre Provinzen zurück.

16. Auszeichnungen.

Die ersten Schritte zur Begründung eines neuen Heeres sind äußerst schwierig, doch werden Organisation und Ausbildung bei Befolgung der ergangenen Reglements allmählich fortschreiten und vollkommener werden, so daß man die Truppen als schlagfertige Waffe brauchen kann.

Die Bannergenerale, Generalgouverneure und Gouverneure haben beim Throne die Entsendung von Beamten zu erbitten, die auf Grund der Verordnung betreffend die Besichtigungen die vorgeschriebene Besichtigung abhalten. Erweist sich die Ausbildung als unzureichend, so ist eine Frist

zu bestimmen, nach deren Ablauf nochmals eine Besichtigung stattfindet. Ist die Ausbildung dagegen zweckmäßig und vollkommen, so sind bei der ersten großen Besichtigung dieser Art von jeweilig 100 Leuten immer 2 Seiner Majestät und 3 dem zuständigen Bannergeneral, Generalgouverneur oder Gouverneur zur Verleihung von außergewöhnlichen Auszeichnungen in Vorschlag zu bringen. Offiziere und Unteroffiziere, die gewissenhaft ihre Pflicht erfüllt haben und den Anforderungen entsprechen, werden vom Reichsheeresrat und Kriegsministerium in eine besondere Liste aufgenommen und bei der Besetzung offener Stellen und bei Beförderungen in erster Linie berücksichtigt.

Bei den später alle 3 Jahre erfolgenden Besichtigungen wird die gleiche Anzahl Leute für gewöhnliche Auszeichnungen in Vorschlag gebracht. Das geschieht aber nur in der ersten Zeit nach der Aufstellung des Heeres, denn, nachdem erst einige große Besichtigungen stattgefunden haben, wird das Interesse geweckt und die Kraft einiger Jahrgänge entfaltet sein, so daß die Fortbildung leichter fällt. Die sämtlichen Fächer der Kriegswissenschaften in Theorie und Praxis zu beherrschen, ist dann die selbstverständliche Pflicht der Offiziere und Unteroffiziere, und es werden besondere Bestimmungen über die Verleihung von Auszeichnungen erlassen werden.

Offiziere und Unteroffiziere, die sich während der Friedensarbeit durch besonderen Dienstefor hervortun, sind von den Bannergeneralen, Generalgouverneuren und Gouverneuren am Ende jedes Jahres dem Throne zu melden. Es gelangt an diese ein vom Reichsheeresrat und Kriegsministerium in 5 Klassen herzustellender Orden zur Verteilung. Die tüchtigsten Mannschaften und die besten Schützen erhalten vom Reichsrat und Kriegsministerium festzusetzende silberne Medaillen und Ehrendiplome, die von den Provinzen selbst zu beschaffen sind und von den Bannergeneralen, Generalgouverneuren und Gouverneuren bei Gelegenheit der jährlichen Besichtigungen verteilt werden als Ansporn für den allgemeinen Eifer.

17. Bestrafungen.

Für die Würde und das Ansehen des Heeres ist es unerläßlich, daß Vorgesetzte und Untergebene sich einer ehrenhaften Führung befleißigen. Abgesehen von den Vergehen der Offiziere und Mannschaften, die nach dem Militärstrafgesetz geahndet werden, sind alle Nachlässigkeiten und Verstöße mit Disziplinarstrafen zu belegen. Je nachdem sich bei der Untersuchung die einzelne Tat als leichter oder schwerer darstellt, behält der zuständige Vorgesetzte zur Strafe einen verschieden abgestuften Teil der Gehaltsbezüge ein und verwendet ihn zur Belohnung anderer. Sind Offiziere so bestraft, so wird dies nach oben gemeldet und dort vermerkt; hinsichtlich der Unteroffiziere und Mannschaften werden dergleichen Strafen monatlich im Bataillon bekanntgegeben und außerdem dem Regimentskommandeur gemeldet. In leichteren Fällen sind Offiziere und Unteroffiziere mit einfachem oder verschärftem Verweise, Mannschaften mit Arrest oder Arbeitsdienst zu bestrafen. Im allgemeinen ist darauf zu sehen, daß zur Aufrechterhaltung der Mannes-

zucht kriegsgerichtliche Strafen möglichst vermieden werden und die leichteren Disziplinarstrafen an ihre Stelle treten. Wenn die Leute sich selbst achten gelernt haben, werden gerichtliche Strafen nicht leicht eintreten.

18. Fahnenflucht.

Die angehobenen Leute dienstfreudig bei der Fahne zu halten ist nicht leicht; laufen sie nach einiger Zeit halbausgebildet fort, so sind Zeit, Geld und Mühe für sie umsonst vergeudet worden. Ist dies schon äußerst bedauerlich, so stellt die Fahnenflucht im Augenblick des Krieges eine ernste Gefahr dar, und es müssen somit die strengsten Maßnahmen zur Wiederergriffung fahnenflüchtiger Soldaten vorgesehen werden.

Außer dem von zuständiger Seite geführten gerichtlichen Verfahren meldet das Kriegsdepartement jeden Deserteur seiner Heimatsbehörde, die darauf den betreffenden Dorfältesten, Gemeindevorstehern und Familienangehörigen die eingehendsten Nachforschungen und die Festnahme des Fahnenflüchtigen zur Pflicht macht, sobald dieser in die Heimat zurückkehrt. Verheimlichen die Dorfältesten oder Gemeindevorsteher die erfolgte Rückkehr, so werden sie sämtlich streng bestraft. Solange der Deserteur nicht in die Heimat zurückgekehrt ist, haben die Dorfältesten Sicherheit zu stellen, daß sie den Mann nach seiner Rückkehr einliefern werden.

Ortsbehörden, die sich bei der Verfolgung und Festnahme von Deserteuren lässig zeigen, sind in folgende Disziplinarstrafen zu nehmen: Werden Deserteure innerhalb eines Jahres nicht gefaßt, der Beginn des Jahres mit dem Tage gerechnet, an welchem der betreffende Beamte die Anzeige des Kriegsdepartements erhalten hat, so hat der zuständige Generalgouverneur oder Gouverneur auf Antrag des Kriegsdepartements die besonderen Umstände zu prüfen und den betreffenden Departementsvorsteher oder Magistrat zu bestrafen:

- bei 1—2 nicht gefaßten Deserteuren mit Gehaltsabzug für 9 Monate,
- bei 5—6 nicht gefaßten Deserteuren mit Gehaltsabzug für 1 Jahr,
- bei 10 und mehr nicht gefaßten Deserteuren mit Gehaltsabzug für 2 Jahre.

Ist ein weiteres Jahr vergangen, ohne daß die Deserteure festgenommen wurden, so werden die betreffenden Departementsvorsteher und Magistrate weiter bestraft:

- bei 1—2 nicht gefaßten Leuten mit Verlust einer Rangstufe,
- bei 5—6 nicht gefaßten Leuten mit Verlust einer Rangstufe und Versetzung,
- bei 10 und mehr nicht gefaßten Leuten mit Verlust zweier Rangstufen und Versetzung.

Diese Disziplinarstrafen treffen in höherem Maße als die bisherigen Bestimmungen die Wurzel des Übels. Noch wesentlich ist es aber, daß die Führer während der Friedensausbildung durch gute Behandlung und zweckmäßige Erziehung einen dienstfreudigen Geist unter den Leuten wecken, so daß diese ihnen willig und gern folgen und gehorchen. Dann wird

Fahnenflucht ein seltenes Vorkommnis sein und nur noch solche Leute auf eine Gelegenheit zum Entlaufen warten, die sich den Anstrengungen des Dienstes entziehen wollen oder aber eine Strafe für begangenes Unrecht fürchten. Bei solchen Deserteuren liegt die Ursache der Flucht in ihnen selbst, und ihre Zahl kann nie groß sein, denn die Zahl der Fahnenflüchtigen bildet ein Moment bei der Beurteilung der Führer; ist sie zu hoch, so müssen die betreffenden Kompagnieführer mit Disziplinarstrafen belegt werden.

19. Pensionen.

Unter der Herrschaft unseres Erlauchten Kaiserhauses haben im zweiten Jahre der Regierungsepoche »Ständige Höhe« (*Ch'ien Lung*) (1737) »so wie im 6. und im 11. Jahre der Regierungsepoche« »Segenswunder« (*Chia Ch'ing*) (1801 und 1806) Allerhöchste Edikte und Reskripte wiederholt bestimmt, daß bei militärischen Operationen für gefallene Soldaten eine Geldentschädigung zu zahlen, für gefallene Offiziere je nach dem Range entweder eine Geldentschädigung oder eine posthume Rangerhöhung vorzusehen sei. Hinsichtlich der Verwundeten wurden je nach der Erheblichkeit der Verletzungen fünf Klassen unterschieden: Schwerverwundete erhielten die Hälfte der für Gefallene gezahlten Entschädigung, Leichtverwundete geringere Summen. Leute mit Dienstausszeichnungen oder Ehrenzeichen erhielten, wenn sie wegen Alters oder Krankheit aus dem Dienst schieden, die Kriegrations oder die Friedensration in Reis; Offiziere bezogen im gleichen Falle das ganze oder das halbe Gehalt weiter. Starben solche Offiziere, so wurde den Söhnen der Titel (*yin-shêng*) verliehen, während nach dem Tode ausgezeichneten Invaliden deren Familie die Reirations weiterbezog. Das waren vorzügliche Regeln.

Heute ist die gute Einrichtung in langer Friedenszeit ganz in Vergessenheit geraten. Alle Mächte des Ostens und des Westens halten sie aber für äußerst wichtig und beachtenswert und haben für alle im Kriege oder im Frieden sterbenden Offiziere und Mannschaften Pensionen ausgeworfen und für alle Verletzungen Entschädigungen vorgesehen. Offiziere und Unteroffiziere erhalten außerdem nach einer aktiven Dienstzeit von mehr als elf Jahren ein Gnadengehalt, das nach ihrem Tode der Ehefrau und nach deren Tode ihren Kindern bis zur Großjährigkeit weitergezahlt wird. So wird allen fürsorglich geholfen und niemand zurückgesetzt, und es herrscht daher ein freudiger Geist, der alle befähigt, durch Wasser und Feuer zu gehen und dem Tode furchtlos ins Auge zu schauen.

China hat jetzt bei der Reorganisation seines Heeres die beste Gelegenheit, den Geist und das Interesse weiter Volkskreise durch zweckmäßige Verordnungen zu wecken. Daher sollen

1. für alle im Kampfe Gefallenen,
2. für alle im Kampfe Verwundeten,
3. für alle im Dienste Verunglückten,
4. für alle Militärpersonen, die lange mit Auszeichnung aktiv gedient haben und dann an Krankheiten gestorben sind,
5. für alle aus Altersrücksichten Verabschiedeten

in verschiedenen Abstufungen Pensionen zur Auszahlung gelangen. Die nötigen Mittel werden von den Provinzialregierungen angebracht und verrechnet. Trotz des gegenwärtigen fühlbaren Mangels an staatlichen Fonds muß das für diese Pensionszahlungen nötige Geld unter allen Umständen beschafft werden.

Machen die mit der Pensionsauszahlung betrauten Beamten Abzüge oder behalten sie Geld ein, so hat der Pensionsempfänger das Recht, persönlich oder durch einen Familienangehörigen bei seiner alten Brigade oder seinem Regiment Beschwerde zu führen. Zur Entscheidung der Beschwerde ist in den Provinzen der Bannergeneral, Generalgouverneur oder Gouverneur, in Peking der Reichsheeresrat und das Finanzministerium zuständig. Erweist sich die Beschwerde als begründet, so wird der schuldige Beamte streng bestraft; außerdem hat er für alle Unterschleife vollen Ersatz zu leisten.

20. Altersgrenzen.

Für jede Truppe ist frischer Mut das kostbarste Gut, passive Schläfheit die größte Gefahr. Daher werden die Mannschaften in immer neuen Jahrgängen herangebildet und nach vorgeschriebenen Zeiten wieder entlassen; aber auch für den Rücktritt bejahrter Offiziere gibt es bestimmte Regeln. So werden nach den Gesetzen unseres erhabenen Herrscherhauses alle Offiziere vom Generalmajor (*fu-chiang*) abwärts mit dem 60. Lebensjahr verabschiedet. In den Ländern des Ostens und des Westens gibt es für die unsern General (*ti-tu*) entsprechenden Dienstgrade keine Altersgrenze; dagegen sind für die unsern Generalleutnant (*tsung-ping*) entsprechenden 65 Jahre, für die unsern Generalmajor (*fu-chiang*) entsprechenden 60 Jahre, für die unsern Oberst (*ts'an-chiang*) entsprechenden 54 Jahre, für die unsern Oberstleutnant (*yu-chi*) entsprechenden 51 Jahre, für die unsern Major und Hauptmann (*tu-sse* und *shou-pei*) entsprechenden 48 Jahre und für die unsern Oberleutnant und Leutnant entsprechenden (*ch'ien-tsung* und *pa-tsung*) 45 Jahre die äußerste Grenze. Wenn auch die niederen Dienstgrade weniger Geschick und Mühewaltung erfordern als die hohen Chargen, so ist doch zu berücksichtigen, daß die Offiziere vom Major bis zum Leutnant abwärts die von den höheren Vorgesetzten erhaltenen Befehle nach unten hin in die Tat umzusetzen haben und täglich die Ausbildung überwachen müssen; nur körperlich rüstige und gesunde Männer sind aber dieser Aufgabe gewachsen.

Unser Gesetz, daß die Offiziere vom Generalmajor abwärts nicht über 60 Jahre alt sein sollen, ist zu unbestimmt. Bei der jetzt beabsichtigten Festsetzung der Altersgrenzen wollen wir nicht allein das Ausland nachahmen, sondern in Anbetracht unserer eigenen Lage die Tüchtigkeit des einzelnen und die jeweiligen besonderen Umstände nach Möglichkeit berücksichtigen. Wir schlagen daher vor, daß für Generale und Generalleutnants keine Altersgrenze bestimmt wird, dagegen sollen Generalmajore mit 65 Jahren, Obersten und Oberstleutnants mit 60 Jahren, Majore und Hauptleute mit 55 Jahren, Offiziere vom Oberleutnant abwärts mit 50 Jahren verabschiedet werden. Wenn erst mit der Ausgestaltung der

Kriegsschulen allmählich ein größerer Offiziersersatz herangebildet sein wird, so soll die Herabsetzung dieser Altersgrenzen in Erwägung gezogen werden.

Höhere Offiziere vom Oberstleutnant aufwärts können, körperliche Rüstigkeit und besondere Erfahrung vorausgesetzt, im Bedarfsfalle auch nach erreichter Altersgrenze auf weitere 5 Jahre im Dienst belassen werden, sofern ein diesbezüglicher Antrag des zuständigen Bauerngenerals, Generalgouverneurs oder Gouverneurs die Genehmigung Seiner Majestät findet. Nach Ablauf dieser Frist dürfen sie nicht länger im Dienst behalten werden.

21. Sanitätswesen.

Wohl und Wehe eines Landes beruht auf der Armee, die Leistungsfähigkeit der Armee wieder auf der Brauchbarkeit der Offiziere und Mannschaften, die Felddienstfähigkeit der Offiziere und Mannschaften auf der Gesundheitspflege: daher ist ein wohlgeordnetes Sanitätswesen von der allergrößten Bedeutung. Aus Liebe zu den Soldaten haben die Herrscher unserer geheiligten Dynastie alljährlich zu Zeiten der feuchten Sommerhitze Medikamente an die Offiziere und Mannschaften verteilen lassen, und aus Mitleid mit den Verwundeten hat Ihre Majestät die Kaiserin-Regentin kürzlich die Begründung einer Roten-Kreuz-Gesellschaft befohlen. Je mehr für den Krieger in sanitärer Hinsicht gesorgt wird, desto bereiter ist er zum Kampfe.

Die militärischen Reglements aller Länder des Ostens und des Westens legen das größte Gewicht auf diese Betätigung der Nächstenliebe; sie haben besondere Bildungsanstalten für Militärärzte begründet und eigene Stellen für militärische Sanitätspersonen geschaffen, die alle Zweige der Gesundheitspflege überwachen.

Wo kräftige Männer in großer Zahl versammelt sind, entstehen leicht Seuchen, und bei den Austreibungen und Mühsalen des Marsches kommen häufig Unpäßlichkeiten und Erkrankungen vor. Kranke und Verletzte, die nicht im Frieden ausgeheilt worden sind, brechen bei der Mobilmachung zusammen und vermehren nur die Verluste. Es ist vorgekommen, daß Armeen beim Eintreffen auf dem Kampfplatze zwei bis drei Zehntel ihrer Streitkräfte eingebüßt hatten, allein weil die Gesundheitspflege vernachlässigt worden war.

Bei der jetzigen Aufstellung des neuen Heeres haben wir die sanitären Vorkehrungen aller Länder sorgfältig zu prüfen und zu studieren und danach unsere Maßnahmen zu treffen. Im allgemeinen kann man 3 Hauptgesichtspunkte unterscheiden:

1. Sanitätswesen im Frieden: Bei richtiger Ausbildung muß beim Aufstehen und Schlafengehen kontrolliert werden, ob die Stuben aufgeräumt und gelüftet sind. Kleidung und Essen sollen sauber sein, außerdem ist Baden eine notwendige Pflicht, damit Erkrankungen vermieden werden. Kranke kommen in abgesonderte Zimmer und werden von besonderen Beamten untersucht. Für jedes Bataillon wird ein Revier, für jede Division ein Lazarett eingerichtet, das unter ausschließlich militärischer Aufsicht steht.

2. Sanitätswesen auf dem Marsche: Eile und Ruhe, Anstrengung und Muße sind verschiedene Dinge. Ohne Schutz gegen die Unbilden von Wind und Sonne, gegen die Einflüsse von Regen und Tau muß jeder niederbrechen. Daher werden die Marschgeschwindigkeiten und Marschstrecken genau geregelt und die Baracken und Biwaks nach erprobten Grundsätzen eingerichtet. Viele Erkrankungen entstehen durch unpassendes Schuhzeug, durch Satteldruck, durch Erkältung und durch Diätfehler. Gegen diese vier Übel ist erhöhte Vorsicht am Platze.
3. Sanitätswesen im Felde: Im Donner der Gewehre und Geschütze, wenn Fleisch und Blut gegeneinander wüten, gibt es kein Mitleid. Wie kann das Bittere gemildert werden? Auf das Schlachtfeld müssen Sanitätskolonnen mit Tragbahren geschickt werden, um die Verwundeten fortzuholen; weiter müssen im Rücken eine Anzahl Verbandplätze eingerichtet werden, wo den Verletzten die erste Hilfe zuteil wird, und weiter hinten eine Anzahl Feldlazarette für die weitere Behandlung. Da das Personal dieser Feldlazarette aber mit dem Heere vorrückt, muß es durch Reservepersonal ersetzt werden. Das Feldlazarett wird damit zum vorderen Feldlazarett (*ch'ien-chan-i-yüan*). Abgesehen von den als geheilt Entlassenen sind auch die übrigen Verwundeten und Kranken von Zeit zu Zeit zurückzuschicken, damit die rückwärtigen Verbindungen nicht behindert werden. Für solche Fälle werden weiter rückwärts hintere Feldlazarette (*hou-chan-i-yüan*) eingerichtet. Diese Feldlazarette, die ebenfalls noch vor dem Feinde errichtet werden, schicken ihr Krankenmaterial an die stehenden Kriegslazarette (*tsung-chü-i-yüan*) weiter, die auch von den vorderen Feldlazaretten direkte Verwundete und Kranke aufnehmen. Alle Militärpersonen finden dort Behandlung und Pflege. Geheilte, die nicht mehr felddienstfähig sind, werden gelegentlich nach Hause geschickt und können dort in irgendwelchen Posten angestellt werden.

Wird so für alle Verwundeten und Kranken nach Kräften gesorgt, so wird niemand auf dem Wege liegen bleiben, und jeder Mann wird tapfer sein Leben in die Schanze schlagen. Genaue Bestimmungen werden besonders ausgearbeitet und dem Throne zur Genehmigung unterbreitet werden.

Weiter muß den wertvollen Militärpferden besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden. Alle Länder haben Tierarzneischulen begründet, an denen die Behandlung der Krankheiten des Pferdes gelehrt wird. Auch China muß dergleichen allmählich in Angriff nehmen, um tüchtige Roßärzte heranzubilden.

22. Gebührenisse.

Nach den alten Regulativen waren die Bezüge der Offiziere des stehenden Heeres sehr gering, und im Falle militärischer Operationen plötzlich Eingereichte erhielten das Doppelte bis Fünffache. Jetzt ist gerade die rechte

Zeit, dem Heere einzuschärfen, daß alles wohlgeordnet zugehen muß. Jeder soll sein Auskommen haben, damit er nicht in Versuchung gerät und unsere aufrichtige Fürsorge klar zutage tritt. Die jetzt festzusetzenden Gehaltsverhältnisse werden höher sein als die in den alten Regulativen vorgesehenen, niemand aber darf sich dann mehr irgendwelche Nebeneinnahmen verschaffen, wie das bisher in weitestem Umfange gang und gäbe war, wo unersättlich alles Erreichbare eingehinst wurde.

Für die monatliche Löhnung der Mannschaften werden nach den Reglements aller Länder nur geringe Summen ausgeworfen, dagegen werden Kleidung, Beköstigung und alle Gebrauchsgegenstände vom Staate geliefert. Ist das Heer zahlreich, so werden die Ausgaben hierfür zwar recht erheblich, aber die Leute können sich ausschließlich dem Dienste widmen, ohne für andere Dinge sorgen zu müssen. Daher ist solch Verfahren vorzüglich. China hat leider bisher keine für die Verwaltung derartiger staatlicher Zuschüsse ausgebildeten Sonderbeamten zur Verfügung. Da die Zeit drängt, muß die Ausbildung solcher Beamten mit Eifer betrieben werden, denn ehrliche Männer von absoluter Zuverlässigkeit gibt es wirklich nicht viele. Der Umstand, daß dergleichen Beamte äußerst geschäftsgewandt sein müssen, macht ihre Auswahl noch schwieriger und erschwert auch die Untersuchung, wenn einmal Unregelmäßigkeiten vorgekommen sein sollten; andererseits steht aber zu befürchten, daß Offiziere keine Geschäftsleute sind und über militärische Fonds ungeschickt disponieren.

Einstweilen sollen die Banner generale, Generalgouverneure und Gouverneure die besonderen Verhältnisse ihrer Provinzen prüfen und nach dem Vorbilde der Reglements anderer Länder je nach dem Silberkurse und der Marktlage der betreffenden Provinzen Durchschnittspreise festsetzen, damit, wenn möglich, von den monatlich aus der Staatskasse fließenden Geldern ein Überschuß zurückgelegt werden kann. Mit diesen Finanzoperationen sind zuverlässige Beamte zu betrauen, die gelegentlichen Revisionen durch Offiziere unterworfen sind, damit die Mannschaften das ihnen Zukommende erhalten und Unredlichkeiten ausgeschlossen werden. Genaue Darstellungen des eingeschlagenen Verfahrens sind dem Reichsheeresrat und Kriegsministerium zur Prüfung einzureichen. Liegen die Verhältnisse einer Provinz ungünstig oder fehlt es an geeigneten Beamten, so können die obigen Weisungen nicht mit Gewalt ausgeführt werden, da sonst Übelstände und Mißgriffe nicht zu vermeiden wären. Dem zuständigen Banner general, Generalgouverneur oder Gouverneur bleibt es vielmehr in solchen Fällen überlassen, die Truppenbefehlshaber anzuweisen, selber ein zuverlässiges Wirtschaftssystem einzurichten und dies dem Reichsheeresrat und Kriegsministerium zur Begutachtung zu unterbreiten.

Zu jedem Löhnungsappell wiegt das Proviantamt (*hsiang-chü*) die Rationen aller Mannschaften ab und bittet den Delegierten, die Überweisung an die einzelnen Bataillone zu bewirken. Nach Beendigung des Dienstes wiegen und prüfen dort Offiziere die Rationen nach und verteilen sie auf dem Exerzierplatz an der Hand einer namentlichen Liste. Aus dem von den Offizieren auszufüllenden Empfangsformular muß sich ergeben, daß alle

Rationen richtig verteilt sind; das ist durch Beidruck des Amtssiegels zu beglaubigen. Auf die im Dienste unzuverlässigen oder sonst unsicheren Leute ist besonders zu achten, damit sich nicht einer fälschlich für einen andern ausgibt und dessen Ration einstreicht; ebenso ist sorgfältig zu prüfen, ob die Zahl der Urlauber und der Kranken stimmt. Macht sich jemand betrügerischer Manipulationen verdächtig, so erhält er nichts und wird in Untersuchung genommen. Beamte, die bei der Auszahlung der Löhnung irgendwelche Abzüge machen, werden streng bestraft; auch können in solchen Fällen die beteiligten Offiziere zur Verantwortung gezogen werden. Dadurch wird die Bedeutung der Ehrlichkeit offen zutage treten.

23. Kasernements.

Heute sind die Heerlager keine Hütten mehr. Die früher üblichen Offiziers- und Mannschaftshütten; Vorratsräume, Ställe, Küchen und Abtritte waren größtenteils enge und winklige, elende und dürrfüge, dunkle und unsaubere Bauten, und die Leute lagen in 2 bis 3 niedrigen Räumen zusammengepfercht; sonst gab es nur noch einen Exerzierplatz und weiter nichts. Fehlen aber Stätten für Lern- und Lehrzwecke, so leidet der Unterricht; mangelt es an geeigneten Wohnungen, so treten leicht Krankheiten auf; gibt es keine Vorratsräume und Werkstätten, so ist jede geordnete Wirtschaft ausgeschlossen.

In allen Ländern des Ostens und des Westens verfügen die Kasernen über weite Höfe und Hallen und geräumige Zimmer und Gänge. Die Häuser werden oblong, quadratisch oder in Kreuzform, stets aber so angelegt, daß die frische Luft ungehindert hindurchziehen kann. In der Regel finden sich innerhalb der Kasernements eines Regiments: Mannschaftsstuben der Art, daß auf jeden Mann 50 Quadratfuß Raum gerechnet wird, Offiziers- und Unteroffiziershäuser sowie Wohnungen für Ärzte, Sanitätspersonal, Schreiber, Spielleute und Handwerker. Weiter gibt es Instruktionszimmer, Speisesäle, Bureaus, Versammlungs- und Repräsentationshallen, Telephon- und Kartenzimmer, Räumlichkeiten für die Aufbewahrung von Brennumaterial, Krankenzstuben, Badehäuser und Vorratskammern für Kleidungsstücke, Proviant und Waffen, Gerichtszimmer und Arrestlokal. Draußen liegen Küchen und Abwaschräume, Waschanstalten und Schwimmbäder, Übungs- und Exerzierplätze, Schießstände und Plätze für Fechten, Ballspiel und Turnen, Waffenreparaturwerkstätten und Arbeitslokale für Schmiede, Stellmacher, Schuster, Schneider, Sattler und Beschlagschmiede, Pissoirs, Latrinen und Stallungen. Bei der Artillerie kommen noch Geschützschuppen hinzu, bei der Kavallerie Reitbahnen. So gibt es Namen und Bezeichnungen in solcher Zahl, daß sie unmöglich detailliert aufgezählt werden können.

China muß bei der jetzt in Angriff genommenen Neugestaltung des Heeres großes Gewicht auf den Bau zweckmäßiger Kasernements legen. Aber unsere finanziellen Kräfte sind beschränkt und die Staatskassen erschöpft, so daß wir nicht so großartige und stattliche Anlagen schaffen können wie andere Länder. Andererseits ist es wieder nicht leicht, mit beschränkten Mitteln Gutes zu schaffen, denn alle die genannten Einrich-

tungen sind von höchster Wichtigkeit für den Dienst, und es darf keinesfalls vorkommen, daß unzureichende Anlagen später als unbrauchbar aufgegeben werden müssen. Im allgemeinen gelte das Prinzip, eins nach dem andern allmählich in Angriff zu nehmen. Die Bannergenerale, Generalgouverneure und Gouverneure der Provinzen haben alle militärischen Befehlshaber anzuweisen, unter Berücksichtigung der jeweiligen Verhältnisse das Wichtigste zuerst in die Wege zu leiten.

24. Uniformierung.

Die moderne Taktik mit ihrem Aufspringen und Niederwerfen, Auschwärmen und Zusammenschließen, Vorgehen und Zurückweichen legt den Hauptwert auf Schnelligkeit und Gewandtheit; beim Zusammentreffen mit dem Feinde und im Gefecht ist es aber wesentlich, daß man dem Gegner möglichst verborgen bleibt und von ihm nicht erkannt wird. Daher müssen die Uniformen einerseits anliegend und der Körperform bequem angepaßt sein, anderseits aber bunte Farben vermeiden, die das Auge des Feindes leicht auf sich lenken. Im Winter macht die schwarze Farbe, im Sommer die Erdfarbe auf weitere Entfernungen unsichtbar.

Hinzutreten grün eingefärbte Achselstücke verschiedener Farben und verschiedene Abzeichen der einzelnen Klassen und Stufen der Dienstgrade vom Offizier bis zum Gefreiten. Solche Unterscheidungen müssen angewandt werden, um Verwechslungen und Unordnung zu vermeiden. Um unsere Offiziere leicht kenntlich zu machen, sollen sie auch an der Kopfbedeckung Abzeichen tragen.

Der Vorderschirm der Kopfbedeckungen soll ein wenig breit sein, um gegen Wind und Sonne zu schützen und genaueres Zielen zu ermöglichen.

Eine detaillierte Bekleidungs Vorschrift wird dem Throne zur Genehmigung unterbreitet werden. Die Offiziere haben sich selbst vorschriftsmäßige Uniformen und Kopfbedeckungen anfertigen zu lassen, den Mannschaften werden sie vom Staate geliefert.

25. Feldzeichen.

Alle Infanterie- und Kavallerieregimenter führen Regimentsfahnen. Im Frieden werden besondere Unteroffiziere zu Fahmenträgern ernannt, um durch solche Auszeichnung den militärischen Geist anzuspornen, im Felde geht der Führer mit dem Fahmenträger voran und alle andern folgen. Beim Vor- und Zurückgehen, beim Angriff und bei der Verteidigung, immer ist die Fahne das Wahrzeichen des Regiments; daher sind nur die tüchtigsten Unteroffiziere zu Fahmenträgern auszuwählen.

Die Fahnen sind das Sinnbild der Treue und der Kriegerehre und im Heere von der größten Bedeutung. Leben oder Untergang der Truppe hängt an der Fahne: ist die Fahne verloren, so bedeutet das die Vernichtung des ganzen Regiments, andernfalls werden die für die Fahne Verantwortlichen schwer bestraft.

In allen Ländern werden die Feldzeichen vom Herrscher verliehen und die Offiziere und Mannschaften erweisen ihnen dieselbe Ehrfurcht wie

ihrem Kriegsherrn, um so kundzutun, daß sie im Herzen stets des Herrschers gedenken. Wir wollen diese schöne Sitte auch annehmen, und der Reichsheeresrat soll Muster von Feldzeichen dem Throne zur Genehmigung und Verteilung an die Armee vorlegen. Diese Fahnen sind bei ihrem Eintreffen bei den Truppen von allen Offizieren und Mannschaften feierlich einzuholen und zu übernehmen. Am Geburtstage Seiner Majestät, am Neujahrstage und am Tage der Wintersonnenwende werden vor den Fahnen Feierlichkeiten abgehalten. Auf der Straße werden vorüberziehende Fahnen durch Frontmarchen begrüßt. Auch das ist ein Mittel zur Erziehung vaterländischer Gesinnung.

26. Bewaffnung.

Die Waffen aller Länder sind mit der Zeit immer vollkommener und wirksamer geworden. China muß bei der gegenwärtigen Reorganisation seines Heeres die neuesten und besten Modelle für Gewehre und Geschütze auswählen, um kriegsbereit zu sein. Es kommt nicht allein auf sinnreiche Konstruktion der Waffen als vielmehr darauf an, daß der Mechanismus nicht zu kompliziert und das Material stark und dauerhaft ist, damit es nicht nur anfangs gebraucht werden kann, sondern lange vorhält.

In neuester Zeit werden nach vergleichenden Versuchen als wirksamste Waffen verwandt: Schnellfeuergewehre von 7-mm-Kaliber mit einer Anfangsgeschwindigkeit von 600 m und mehr und einer Wirkung bis über 2000 m; Geschütze von 7½-cm- und größerem Kaliber, die Feldgeschütze mit einer Anfangsgeschwindigkeit von 500 m und mehr und einer Wirkung von über 4000 m, die Gebirgsgeschütze mit einer Anfangsgeschwindigkeit von 300 m und mehr und einer Wirkung von über 3000 m; Belagerungs- und Festungsgeschütze von 10-, 12- und 15-cm-Kaliber. Für die Größe und Abmessungen dieser Waffen bestehen keine festen Regeln. Für alle Gewehre und Geschütze muß rauchloses Pulver Anwendung finden.

Die Bewaffnung der Streitkräfte des Reiches ist gegenwärtig eine sehr verschiedenartige und buntscheckige und nur mit großen Schwierigkeiten einheitlich zu gestalten. Wir wollen jetzt unter Berücksichtigung obiger Gesichtspunkte folgendermaßen Gleichförmigkeit erzielen: In ganzen Reiche sind einstweilen bei der Infanterie die Mannschaften desselben Regiments, bei der Kavallerie, der Artillerie, den Pionieren und dem Train die Leute desselben Bataillons mit der gleichen Waffe auszurüsten; je mehr Übereinstimmung herrscht, desto besser ist es. Unter keinen Umständen darf geduldet werden, daß innerhalb desselben Regiments oder desselben Bataillons zwei verschiedene Modelle in Gebrauch sind. Sobald von den Provinzen die erforderlichen Geldmittel aufgebracht sind, haben die zuständigen Bannergenerale, Generalgouverneure und Gouverneure sich mit dem Reichsheeresrat und dem Kriegsministerium über die zu verwendenden Modelle schlüssig zu werden und diese allmählich zu beschaffen und gegen die alten umzuwechseln. Spätestens 5 Jahre nach der Aufstellung der neuen Formationen sind alle alten Waffen an die Magazine der betreffenden Provinzen abzuliefern, um gelegentlich zu Übungszwecken zur Ausrüstung der

Gendarmerie oder bei der Unterdrückung von Unruhen Verwendung zu finden. Sind unsere eigenen Waffenfabriken erst fertig ausgebaut und leistungsfähig, so werden sie genau so gute Waffen liefern können wie die übrigen Länder; der ganze Bedarf wird dann aus ihnen gedeckt werden, damit der Verdienst nicht Fremden zuliebt.

27. Zufuhr.

Zieht das Heer aus und bewegen sich die Massen, so wird eine Unmenge von Dingen nötig, die kaum zum zehnten Teile aus dem Lande gedeckt werden können. Sind wohlberechnete Vorräte bereitgestellt und ist die Zufuhr der Lebensbedürfnisse geregelt, so wird der Nachschub leicht nach beliebigen Punkten gelenkt und in ununterbrochenem Flusse gehalten werden, und Menschen wie Pferde bleiben frisch und brauchbar. Versagt die Zufuhr, so werden trotz straffer Disziplin Ausschreitungen unvermeidlich sein, und auch das bestgeschulte Heer wird auf eigene Faust plündern. Die Kriegswissenschaft lehrt daher: ohne Train geht das Heer unter, ohne Lebensmittel geht das Heer unter, ohne geordnete Zufuhr geht das Heer unter; Schlagfertigkeit und Versagen, Sieg und Niederlage, alles beruht in letzter Linie auf der Zufuhr.

Alle Länder des Ostens und des Westens, die großen Wert auf das Heerwesen legen, haben daher der Zufuhr die größte Beachtung geschenkt. Ob auch Millionen auf dem Kriegsfuß stehen und weit in Feindesland vordringen, nie brauchen sie sich ob drohenden Mangels zu sorgen, denn Ersatz und Verteilung sind wohlüberlegt und vorbereitet und jeder Mann kann seine äußersten Kräfte einsetzen. So ist es unerlässlich, diese Methoden zu studieren, nachzubilden und zu befolgen.

Im allgemeinen lassen sich 2 Arten der Zufuhr unterscheiden: Bagagen (*sui-chün-shu-yün*) und Ersatzdepots (*hou-lu-shu-yün*).

1. Bagagen gibt es dreierlei:

1. Die kleine Bagage (*hsiao-chieh-chi*) folgt jedem Infanterie- oder Kavalleriebataillon und jeder Artillerie- oder Pionierkompagnie mit dem Munitionersatz, Werkzeugen und Verbandmaterial, die auf dem Kampfplatze benötigt werden.
2. Die große Bagage (*ta-chieh-chi*) schließt sich einem Regiment oder einer Brigade oder der ganzen Division oder einer abgezweigten selbständigen Truppenabteilung beim Vor- und Zurückgehen an und enthält einen Tagesbedarf an Lebensmitteln, Furance und Brennmaterial sowie das Gepäck der Offiziere und das Lagergerät.
3. Der Train (*tsé-chung-tui*) folgt dem Korps mit mehrfachem Munitionersatz und Lebensmitteln für einige Tage; er führt auch die Gerätschaften der Feldlazarette, Sanitätskolonnen, Brückentrain und Feldtelegraphen mit sich.

Auf diese Weise kann aller Bedarf zweimal, nämlich vor und nach dem Kampf, voll ergänzt werden.

II. Ersatzdepots gibt es zweierlei:

1. Die einen folgen der eigenen Armee auf dem Kriegsschauplatz und errichten innerhalb des okkupierten Gebietes an ausgewählten, strategisch wichtigen Punkten der Eisenbahnen, Wasserwege und Verbindungsstraßen Magazine vor dem Feinde (*ch'ien-ti-chuan-yün-tsung-chü*), in denen Kriegsbedarf jeglicher Art aufgestapelt wird. Im Anschluß daran werden errichtet: Hintere Feldlazareite, Telegraphenämter, Postämter und Waffenreparaturwerkstätten, die sämtlich der Magazinverwaltung unterstehen. Wenn nötig, können je nach der Kriegslage und der Beschaffenheit der Verbindungen weiter vorwärts oder im Rücken eine Anzahl Zweigmagazine (*fén-chü*) eingerichtet werden, um den Trainkolonnen leichter Ersatz zuzuführen und die telegraphische Beorderung der Zufuhr zu ermöglichen.
2. Die anderen Ersatzdepots folgen nicht der Armee auf dem Kriegsschauplatz, sondern errichten entweder in den zum Operationsgebiet gehörigen Provinzen oder an anderen geeigneten, dem Verkehr und Nachschub bequem zugänglichen Plätzen im Rücken der Armee ein Generaldepot (*tsung-chün-hsü-chü*) mit allen Arten von Kriegsbedarf, damit die Magazine vor dem Feinde von dort aus die Vorräte ergänzen können, die sie nicht selbst zu beschaffen instande sind. Die Generaldepots sind in der Regel in größerem Maßstabe anzulegen, haben sie doch den gesamten Bedarf der Armee nach dem Kriegsschauplatz hin und von dort zurück zu leiten, haben sie doch für die gesamte Zufuhr aus anderen Provinzen Sorge zu tragen und die Transportstraßen einheitlich auszuwählen und zu überwachen, wie wenn eine Hand alle Fäden leitet.

Ist die rückwärtige Zufuhr aller Bedürfnisse auf solche Weise hinreichend gesichert, so kann sich das Heer vertrauensvoll frei bewegen. Sind die Leute satt und zufrieden, so haben sie Kraft und frischen Mut, der kriegerische Geist erstarkt und hilft bei Angriff und Verteidigung zur Vollbringung von Ruhmestaten.

28. Arbeitsdienst.

Ausbildung im Frieden, Kampf im Kriege ist die alleinige Pflicht des Soldaten; alle anderen Arten von Arbeitsdienst gehen ihn nichts an. Unter der alten Heeresverfassung war die Unsitte eingerissen, Soldaten als Polizei zu verwenden oder Mannschaften als Tischler oder Maurer arbeiten zu lassen; auch wurden richtige Soldaten von den Offizieren als Diener, Türhüter, Köche und Viehtreiber verwendet. Solche Mißstände machen nicht allein jede geordnete Ausbildung unmöglich, sondern untergraben auch das Ansehen des Heeres.

Bei der gegenwärtigen Neuregelung der Dinge werden allen Offizieren besondere Ordonnanzen (*hu-ping*) überwiesen, die sie zu allen Dienstleistungen

innerhalb des Lagers verwenden können; im übrigen sind die Bezüge der Offiziere so hoch bemessen, daß sie sich mit Leichtigkeit Privatdiener mieten können. Unter allen Umständen ist es verboten, Mannschaften zu Dienstleistungen für die eigene Person heranzuziehen. Zu Arbeitsdienst, Ausbesserungsarbeiten und dergleichen dürfen die Leute nur dann kommandiert werden, wenn ihre kriegsgemäße Ausbildung dadurch in irgendwelcher Weise gefördert wird. Soldaten sind keine Kulis. Zuwiderhandelnde Offiziere werden streng bestraft.

29. Remontierung.

Auswahl und Ergänzung der Dienstpferde sind für die Armee von größter Bedeutung. Früher traf man nur nach Farbe und Schnelligkeit die Wahl unter der Herde und ließ es damit bewenden; besondere Regeln über die Remontierung gab es nicht. Unser erhabenes Herrscherhaus hat stets auf guten Pferdeersatz großen Wert gelegt; in den kaiserlichen Marställen und auf den Weideplätzen in der Mongolei, bei den Kavalleriemilizen der 8 Provinzen und den übrigen Truppenteilen wurden überall von Zeit zu Zeit Musterungen abgehalten: so steht es in den Chroniken geschrieben und kann dort von Fall zu Fall nachgeschlagen werden.

Heute hat in allen Ländern des Ostens und des Westens jeder Armeebezirk seine eigenen Remontierungsbehörden, die bei der Auswahl der Remonten darauf achten, daß nur Tiere mit starkem Knochengerüst, kräftigem Körper und gesunden Beinen genommen werden und daß Alter, Temperament und Futterzustand den vorgeschriebenen Anforderungen entsprechen.

Gegenwärtig wird von der Kavallerie mehr verlangt als früher: Aufklärung und Unterhaltung der Verbindungen, Meldedienst und Marschsicherung sind ihre Sonderaufgaben geworden. Bei der Artillerie müssen die Pferde die Geschütze und Munitionswagen, beim Train die Bagage- und Vorratswagen ziehen und werden damit zu einem höchst wichtigen Teile des ganzen Heeresmechanismus.

Bei den jetzt für die Auswahl der Remonten zu erlassenden Bestimmungen ist zunächst darauf zu sehen, daß die Pferde willig und dressurfähig sind und keine Neigung zum Schlagen, Beißen, Scheuen oder Durchgehen haben; ferner sollen sie kräftig gebaut sein, um ein gutes Gewicht tragen und weite Entfernungen zurücklegen zu können: das sind die Hauptgesichtspunkte. Außerdem sind wünschenswert: eine breite und hohe Stirn, geräumiger und nicht gesenkter Rücken, klares und nicht tückisches Auge, elastische und kurze Lenden, starke und nicht spröde Hufe, wohlausgebildete und kräftige Muskeln und Sehnen, gesunde und starke Haut, gerade und nicht gebogene Beine, die eine mittlere Geschwindigkeit gewährleisten. Hinsichtlich des Alters ist zu beachten, daß nur kräftige Tiere mittleren Alters genommen werden, die noch längere Zeit gebraucht werden können; zu junge Tiere sind zart und weich, zu alte schwach und nicht ausdauernd. 5—6jährige Tiere sind am geeignetsten. Bei der Farbe ist darauf zu sehen, daß keine auffällig gefärbten, leicht sichtbare Tieren genom-

men werden, die den Blicken des Feindes nur schwer zu entziehen sind. Rappen und Branne sind am besten, dann folgen Falbe; Schrecken, Schimmel und Grauschimmel sind am gefährlichsten.

Die Remonten sollen, was Länge, Größe, Höhe und Stärke angeht, gewissen Normalforderungen entsprechen. Die aus der nördlichen Mongolei kommenden Pferde messen 3 Fuß 9 Zoll bis 4 Fuß 5 Zoll; die aus der westlichen Mongolei sind im allgemeinen um 3 Zoll höher. Diese Maße verstehen sich nach dem amtlichen Schneider-Fuß (*kuan-ts'ai-ch'ih*). Die diesen Maßen entsprechenden Remonten sollen als Reitpferde Verwendung finden, während für die Bespannung der Geschütze und Munitionswagen auch etwas größere, für die Bespannung der Trainkolonnen und Vorratswagen auch ein wenig kleinere Tiere genommen werden können. Die Reittiere seien langgebaut und gelenkig, die Zugtiere starkknochig und kurz. Aber jede Gegend hat ihre besonderen Rassen, und es wäre unsinnig, alles über einen Leisten zu schlagen. Unter Beachtung der vorstehenden Fingerzeige ist eine zweckmäßige Auswahl gewährleistet, und damit ist schon ein guter Schritt vorwärts getan.

30. Abänderungen.

Obwohl die neuen Verordnungen in allen Provinzen gleichmäßig zur Durchführung gebracht werden sollen, ist doch darauf Rücksicht zu nehmen, daß die besonderen Verhältnisse der Provinzen nicht die gleichen sind und daß unter Umständen notwendige Abänderungen Platz greifen müssen. So zum Beispiel kann für Provinzen, die im Flachlande liegen und gute Fahrwege haben, eine Vermehrung der Feldartillerie und Kavallerie in der Weise in Erwägung gezogen werden, daß an Stelle des für jede Division vorgesehenen Regiments eine Brigade tritt. In gebirgigen Provinzen wird eine Vermehrung der Gebirgsartillerie und der Tragtiere und daneben die Hinzuziehung von Lastträgern ins Auge zu fassen sein und in Gegenden mit guten Wasserverbindungen die Verwendung von Schiffen und Treidelkulis. Lassen sich für die Gebirgsartillerie die nötigen Tragtiere nicht beschaffen, so kann auch für die Fortschaffung der Geschütze und der Munition Menschenkraft in Anspruch genommen werden.

Sold und Gehaltsbezüge der Leute wie die Fomage der Tiere, Uniformen und sonstige Bedürfnisse sind zum Marktpreise der einzelnen Orte zu beschaffen und in der Regel an Ort und Stelle voll aufzubringen. Verfügt eine Provinz nicht über die nötigen Mittel, um sofort nach Inkrafttreten der neuen Verordnungen die Aufstellung eines Korps oder einer Division bewerkstelligen zu können, so ist folgendermaßen zu verfahren: im 1. Jahre sind zu errichten die beiden Infanterieregimenter der 1. Division, das 1. Bataillon Kavallerie und das 1. Bataillon Artillerie sowie je 1 Kompanie Pioniere und Train; im 2. Jahre das 1. Regiment der 2. Infanteriebrigade, das 2. Bataillon Kavallerie, das 2. Bataillon Artillerie sowie je eine weitere Kompanie Pioniere und Train; im 3. Jahre das 2. Regiment der 2. Infanteriebrigade, das 3. Bataillon Kavallerie, das 3. Bataillon Artillerie und je eine weitere Kompanie Pioniere und Train. So ist fort-

zufahren, bis allmählich der Sollbestand erreicht ist. Sieht sich eine Provinz auch nach Ablauf von 3 Jahren noch außerstande, den vorgeschriebenen Anforderungen zu genügen, so soll es verstattet sein, nur $\frac{1}{3}$ bis $\frac{1}{4}$ der Friedensstärke der Bataillone und Kompagnien aufzustellen: das ist aber das äußerste Mindestmaß, unter das nicht heruntergegangen werden darf.

Alle Abänderungen sind vom zuständigen Bannergeneral, Generalgouverneur oder Gouverneur mit dem Reichsheeresrat und dem Kriegsministerium zu beraten und Seiner Majestät zur Entscheidung zu unterbreiten.

31. Besetzung einer Generalinspektion (*tu-lien-ch'ü*).

Generalinspekteur (*tu-pan*) ist in den 3 mandschurischen Provinzen und in den Bannergarnisonen der zuständige Bannergeneral, in den Provinzen der Generalgouverneur oder Gouverneur. Er führt die Aufsicht über die 3 Abteilungen der Generalinspektion und ist der höchste Vorgesetzte aller ihm unterstehenden Truppenteile. Sein Stab besteht aus:

Räten (*ts'an-i-kuan*) für die Ausarbeitung der Befehle und die Besorgung des schriftlichen Verkehrs,

Assessoren (*weñ-an*) zur Unterstützung der Räte,

kommissarisch beschäftigten Zivilbeamten (*sui-yüan*) für gelegentliche besondere Aufträge,

Ordonnanzoffizieren (*hsien-feng-kuan*),

Kanzleiräten (*ch'ing-shu*) sowie

einer Anzahl von Ordonnanzen, Sekretären, Stabswachen und Boten.

Die etatsmäßige Zahl der den obigen Kategorien angehörenden Beamten, Offiziere und Leute ist je nach der Wichtigkeit und Größe des Armebezirks vom Generalinspekteur dem Throne zur Festsetzung in Vorschlag zu bringen.

Die Generalinspektion zerfällt in 3 Abteilungen:

1. Das Kriegsdepartement (*ping-pei-ch'ü*) unter 1 Direktor (*tsung-pan*) ist das Organ des Generalinspektors zur Durchführung der Reglements, für Gnaden- und Strafsachen, Verpflegungs-, Rüstungs- und Rechnungsangelegenheiten sowie für das Medizinalwesen.
2. Das Generalstabsdepartement (*ts'an-mou-ch'ü*) unter 1 Direktor (*tsung-pan*) ist das Organ des Generalinspektors für die Ausarbeitung von Plänen und Karten sowie für das vergleichende Studium des gesamten in- und ausländischen Kriegswesens.
3. Das Instruktionsdepartement (*chiao-lien-ch'ü*) unter 1 Direktor (*tsung-pan*) ist das Organ des Generalinspektors für die Ausbildung der Truppen und die Beaufsichtigung der Schulen.

Jeder Abteilung werden Delegierte (*wei-yüan*) als Hilfsarbeiter zugeteilt, die den Verkehr zwischen den 3 Abteilungsdirektoren vermitteln. Ihre Zahl richtet sich nach dem Umfange des Geschäftsganges.

32. Besetzung eines Korps (*chün*).

Ein Korps zählt 2, 3 oder 4 Divisionen. Da gegenwärtig nur wenige Divisionen bestehen, werden sie einstweilen im Frieden nicht zu Korps vereinigt; im Kriegsfall werden unter Berücksichtigung der jeweiligen Verhältnisse dem Throne entsprechende Vorschläge unterbreitet.

Werden 2 Divisionen zu einem Korps vereinigt, so setzt sich das Generalkommando wie folgt zusammen:

- 1 Kommandierender General (*tsung-fung*) als Oberbefehlshaber des gesamten Korps,
- 1 Generalstabschef (*tsung-ts'an-mou-kuan*),
- 2 Generalstabsoffiziere 1. Klasse (*i-téng-ts'an-mou-kuan*),
- 2 Generalstabsoffiziere 2. Klasse (*érh-téng-ts'an-mou-kuan*),
- 1 Kommandeur der Artillerie (*p'ao-tui-hsieh-ling-kuan*) für die Leitung der Artillerie auf dem Schlachtfelde,
- 1 Kommandeur der Pioniere (*kung-ch'êng-tu-ksieh-ling-kuan*) für die Leitung der Pionierarbeiten,
- 1 Kommandant der Stabswache (*hu-chün-kuan*) zur Aufsicht über die zugehörigen Unteroffiziere und Mannschaften,
- 1 Adjutant des Kommandanten der Stabswache (*chih-shih-kuan*) zur Unterstützung des Kommandanten,
- 4 Sekretäre 1. Klasse (*i-téng-shu-chi*),
- 1 Oberkriegsgerichtsrat (*tsung-chih-fa-kuan*) für das Gerichtswesen des gesamten Korps,
- 1 Intendant (*tsung-chün-kuan*) für die Verpflegung und Ausrüstung des gesamten Korps,
- 1 Oberzeugmeister (*tsung-chün-hsieh-kuan*) für die Beschaffung von Waffen und Munition für das ganze Korps,
- 1 Korpsarzt (*tsung-chün-i-kuan*) für das Sanitätswesen des gesamten Korps,
- 1 Korpsstabsveterinär (*tsung-ma-i-kuan*) für das Veterinärwesen des gesamten Korps,
- 5 Sekretäre (*shu-chi-chang*) für den Schriftverkehr, je einer für den Kommandanten der Stabswache, den Intendanten, den Generalstabschef, den Oberzeugmeister und den Korpsarzt,
- 3 Kanzlisten (*sse-shih-shéng*), je einer für den Kommandanten der Stabswache, den Intendanten und den Korpsstabsveterinär,
- 15 Schreiber (*sse-shu-shéng*), 6 für den Kommandierenden General, je 2 für den Generalstabschef und den Intendanten, je 1 für den Kommandeur der Artillerie, den Kommandeur der Pioniere, den Kommandanten der Stabswache, den Korpsarzt und den Korpsstabsveterinär,
- 1 Wachtmeister (*chi-ch'a-kuan*) der Stabswache,

- | | |
|------------------------------|---|
| 3 Meldereiter-Unteroffiziere | } können vom Kommandierenden General einzelnen Offizieren oder Beamten für Sonderaufträge zugeteilt werden, |
| 20 Meldereiter | |
| 60 Ordonnanz-Unteroffiziere | |

60 Ordonnanzen

- 6 Kulis zur Bedienung der Stabswache und für verschiedene Arbeiten. In Kriegszeiten kann ihre Zahl nach Bedarf erhöht werden;

- 33 Reitpferde für die Meldereiter-Unteroffiziere und Meldereiter.

Die vorstehende Besetzung des Generalkommandos versteht sich für den Fall, daß 2 Divisionen zu einem Korps vereinigt sind. Werden 3 oder 4 Divisionen zusammengezogen, so sind weitere Stellen für Oberkriegsgerichtsräte, Intendanten, Oberzeugmeister, Korpsärzte und Korpsstabsveterinäre zu schaffen, auch kann im Bedarfsfalle die Zahl der Generalstabs-offiziere, Sekretäre, Kanzlisten und Schreiber heraufgesetzt und die Stabs-wache verstärkt werden.

33. Besetzung einer Division (*chün*).

Die Division besteht aus 2 Brigaden Infanterie, je 1 Regiment Kavallerie und Artillerie, je 1 Bataillon Pioniere und Train und 1 Kompanie Musiker.

Ein Divisionsstab besteht aus:

- 1 Divisionskommandeur (*lung - chih*) als Oberbefehlshaber der ganzen Division,
- 1 Generalstabsoffizier 2. Klasse (*érh - téng - ts'an - mou - kuan*),
- 1 Generalstabsoffizier 3. Klasse (*san - téng - ts'an - mou - kuan*).

Diese unterstehen dem Generalstabschef des Korps; bei einer selbständigen Division treten 3 weitere Generalstabs-offiziere hinzu.

- | | |
|--|--|
| 1 Divisionsadjutanten (<i>chung - chün</i>) | } zur Besorgung verschiedener Angelegenheiten. |
| 1 Adjutanten (<i>chih - shih - kuan</i>) | |
| 3 Sekretären 1. Klasse (<i>i - téng - shu - chi - kuan</i>), | |
| 1 Kriegsgerichtsrat (<i>chéng - chih - fa - kuan</i>) für das Gerichtswesen der Division, | |
| 1 Intendanturrat (<i>chéng - chün - hsü - kuan</i>) für die Verpflegung und Ausrüstung der Division, | |
| 1 Zeugmeister (<i>chéng - chün - hsieh - kuan</i>) für die Beschaffung von Waffen und Munition für die Division, | |
| 1 Divisionsarzt (<i>chéng - chün - i - kuan</i>) für das Sanitäts- und Apothekenwesen der Division, | |
| 1 Divisionsstabsveterinär (<i>chéng - ma - i - kuan</i>) für das Veterinärwesen der Division, | |
| 1 Oberstabstrompeter (<i>sse - hao - kuan</i>) für die Kontrolle der Spielente der Division, | |
| 7 Sekretären (<i>shu - chi - chang</i>), 2 für den Kriegsgerichtsrat und je 1 für den Adjutanten, den Intendanturrat, den Zeugmeister, den Divisionsarzt und den Generalstabsoffizier 1. Klasse, | |

- 15 Kanzlisten (*sse-shih-shéng*), je 3 für den Kriegsgerichtsrat, den Intendanturrat, den Zeugmeister, den Divisionsarzt und den Divisionsstabsveterinär,
- 1 Meldereiter - Unteroffizier,
- 16 Meldereitern, 8 für den Divisionskommandeur, 4 für den Kriegsgerichtsrat und je 1 für den Intendanturrat, den Zeugmeister, den Divisionsarzt und den Divisionsstabsveterinär,
- 3 Ordonnanz-Unteroffizieren, 2 für den Divisionskommandeur, 1 für den Kriegsgerichtsrat,
- 30 Ordonnanzen, 18 für den Divisionskommandeur, 5 für den Kriegsgerichtsrat, 3 für die Generalstabsoffiziere und je 1 für den Intendanturrat, den Zeugmeister, den Divisionsarzt und den Divisionsstabsveterinär,
- 5 Kulis für die Bedienung der Unteroffiziere und Mannschaften;
- 17 Reitpferden für den Meldereiter-Unteroffizier und die Meldereiter.

34. Besetzung einer Brigade (*hsieh*).

Die Brigade besteht aus 2 Regimentern Infanterie.

Ein Brigadestab besteht aus:

- 1 Brigadekommandeur (*chih-ling-kuan*) als Befehlshaber der ganzen Brigade,
- 1 Generalstabsadjutanten (*ts'an-chün-kuan*) zur Unterstützung des Brigadekommandeurs in der Führung,
- 1 Adjutanten (*chih-shih-kuan*) zur Besorgung verschiedener Angelegenheiten,
- 2 Sekretären 2. Klasse (*érh-téng-shu-chi-kuan*),
- 2 Kanzlisten (*sse-shih-shéng*),
- 1 Stabstrompeter (*sse-hao-chang*),
- 1 Meldereiter - Unteroffizier,
- 6 Meldereitern,
- 1 Ordonnanz - Unteroffizier,
- 10 Ordonnanzen,
- 2 Kulis;
- 7 Reitpferden, für den Meldereiter-Unteroffizier und die Meldereiter.

35. Besetzung eines Regiments (*piao*).

Das Regiment besteht bei der Infanterie aus 3 Bataillonen, bei der Kavallerie und Artillerie aus 3 Kompagnien.

Zum Regimentstab gehören:

- 1 Regimentskommandeur (*t'ung-tai-kuan*),
- 1 Instruktionsoffizier (*chiao-lien-kuan*), leitet im Frieden die Ausbildung des Regiments und tut im Felde Dienst als Generalstabsoffizier. Sobald aus den Kriegsschulen genügender Offiziersersatz hervorgegangen ist, fällt diese Stelle fort,
- 1 Adjutant (*chih-shih-kuan*),

- 1 Fahnenträger (*chang-ch'i-kuan*), trägt die Fahne oder Standarte, wird bei der Artillerie nicht vorgesehen,
- 1 Intendanturassessor (*fu-chün-hsü-kuan*), sorgt bei der Infanterie und Kavallerie auch für Waffen und Munition,
- 1 Zeughauptmann (*fu-chün-hsieh-kuan*), nur bei der Artillerie,
- 1 Stabsarzt (*fu-chün-i-kuan*) für das Sanitätswesen des Regiments,
- 1 Stabsveterinär (*fu-ma-i-kuan*), nur bei der Kavallerie und Artillerie,
- 1 Stabstrompeter (*sse-hao-chang*),
- 2 Sekretäre 2. Klasse (*érh-téng-shu-chi-kuan*),
- 2 Kanzlisten (*sse-shih-shéng*),
- 1 Meldereiter-Unteroffizier,
- 4 Meldereiter,
- 1 Ordonnanz-Unteroffizier,
- 8 Ordonnanzen,
- 1 Kuli;

Reitpferde: für ein Infanterieregiment sind 5 Pferde zuständig, nämlich je 1 für den Meldereiter-Unteroffizier und die 4 Meldereiter, für ein Kavallerieregiment 17 zur weiteren Berittenmachung des Standartenträgers, des Stabstrompeters, des Ordonnanz-Unteroffiziers und der Ordonnanzen, für ein Artillerieregiment 7 Pferde zur Berittenmachung des Adjutanten, des Stabstrompeters, des Meldereiter-Unteroffiziers und der Meldereiter.

36. Besetzung eines Bataillons Infanterie (*pu-tui-ying*).

Das Bataillon zerfällt in 4 Kompagnien: die vordere (*ch'ien-tui*), linke (*tso-tui*), rechte (*yu-tui*) und hintere (*hou-tui*), jede Kompagnie in 3 Züge, jeder Zug in 3 Korporalschaften. Die Korporalschaft zählt 14 Mann.

Das Bataillon zählt:

- 1 Bataillonskommandeur (*kuan-tai-kuan*),
- 1 Bataillonsadjutanten (*tu-tui-kuan*) zur Unterstützung des Bataillonskommandeurs,
- 4 Kompagnieführer (*tui-kuan*), für jede Kompagnie 1,
- 12 Zugführer (*p'ai-chang*), für jeden Zug 1,
- 4 Feldwebel (*sse-wu-chang*), für jede Kompagnie 1, zur Verwaltung aller inneren Angelegenheiten,
- 36 Sergeanten (*chéng-mu*), für jede Korporalschaft 1,
- 36 Unteroffiziere (*fu-mu*), für jede Korporalschaft 1,
- 144 Gefreite (*chéng-ping*), für jede Korporalschaft 4,
- 288 Gemeinen (*fu-ping*), für jede Korporalschaft 8,
- 1 Intendantursekretär (*chün-hsü-chang*) für die Verpflegungs- und Bekleidungsangelegenheiten des Bataillons,
- 1 Oberarzt (*chün-i-chang*) zur Sorge für die Verwundeten und Kranken,
- 1 Assistenzarzt (*i-shéng*) zur Unterstützung des Oberarztes,
- 1 Sekretär (*shu-chi-chang*),

- 6 Kanzlisten (*sse-shih-shéng*), 2 für den Bataillonskommandeur, je 1 für jeden der 4 Kompagnieführer,
 - 1 Trompeter-Unteroffizier (*hao-mu*),
 - 8 Trompeter (*hao-ping*), für jede Kompagnie 2,
 - 1 Ordonnanz-Unteroffizier,
 - 18 Ordonnanzen, 6 für den Bataillonskommandeur und je 3 für jeden der 4 Kompagnieführer,
 - 1 Werkstattunteroffizier
 - 4 Büchsenmacher
 - 4 Sattler
 - 4 Sanitätssoldaten
- } für die Besorgung von Reparaturen,
- 36 Ersatzleute, für jede Korporalschaft 1, werden im Frieden mit ausgebildet und dienen im Kriege zur Ausfüllung von Lücken. Auf dem Marsche überwachen sie die Lagergeräte und das Gepäck.
 - 38 Kulis, 2 für die Handwerker, die übrigen für die Sergeanten der 36 Korporalschaften. Auf Weisung der Vorgesetzten kochen sie das Essen entweder für jede Korporalschaft oder die ganze Kompagnie, doch ist das innerhalb jedes Korps einheitlich zu regeln,
 - 4 Kutscher für die Bagagewagen; ihre Zahl wird im Kriege verdreifacht,
 - 4 Furageure zur Futterbeschaffung; ihre Zahl wird auf dem Marsche verdreifacht,
 - 4 Bagagewagen, werden im Felde verdreifacht,
 - 12 Zugmaultiere für die Bagagewagen, werden im Felde auf 36 erhöht.

37. Besetzung eines Bataillons Feldartillerie (*tu-lu-p'ao-tui-ying*).

Die beiden ersten Bataillone jedes Regiments werden als Feldartillerie eingerichtet. Das Bataillon zerfällt in 3 Kompagnien: die mittlere (*chung-tui*), linke (*tso-tui*) und rechte (*yu-tui*), die Kompagnie in 3 Züge, der Zug in 3 Korporalschaften. Die Korporalschaft zählt 14 Mann.

Das Bataillon besteht aus:

- 1 Bataillonskommandeur,
- 1 Bataillonsadjutanten,
- 3 Kompagnieführern, für jede Kompagnie 1,
- 9 Zugführern, für jeden Zug 1,
- 3 Feldwebeln, für jede Kompagnie 1,
- 27 Sergeanten, für jede Korporalschaft 1,
- 27 Unteroffizieren, für jede Korporalschaft 1,
- 108 Gefreiten, für jede Korporalschaft 4,
- 216 Gemeinen, für jede Korporalschaft 8,
- 1 Intendantursekretär für die Verpflegung und Bekleidung des Bataillons,

- 1 Zeugleutnant (*chün-hsieh-chang*), sorgt im Frieden für die Instandhaltung der Geschütze und wirkt als Lehrer an der Artillerieschule, beschafft im Felde die Munition,
- 1 Oberarzt,
- 1 Assistenzarzt,
- 1 Pferdeinspektor (*ch'a-ma-chang*) zur Kontrolle des Pferdebestandes,
- 1 Oberveterinär,
- 1 Veterinär,
- 1 Sekretär,
- 5 Kanzlisten, 2 für den Bataillonskommandeur, je 1 für jeden der 3 Kompagnieführer,
- 1 Trompeter-Unteroffizier,
- 6 Trompetern, für jede Kompagnie 2,
- 1 Ordonnanz-Unteroffizier,
- 18 Ordonnanzen, 6 für den Bataillonskommandeur, 4 für jeden der 3 Kompagnieführer,
- 1 Werkstatt-Unteroffizier,
- 3 Schlossern,
- 3 Schmieden,
- 6 Beschlagschmieden,
- 3 Stellmachern,
- 3 Sattlern,
- 3 Sanitätssoldaten,
- 27 Ersatzleuten, für jede Korporalschaft 1,
- 31 Kulis, 4 für die Handwerker, je 1 für jede Korporalschaft,
- 6 Kutschern, werden auf dem Marsche verdoppelt,
- 6 Futtermeistern, werden auf dem Marsche verdoppelt,
- 3 Obermafus, für jede Kompagnie 1, werden auf dem Marsche verdoppelt,
- 39 Mafus, 13 für jede Kompagnie; im Felde treten bei jeder Kompagnie 9 weitere Mafus dazu,
- 18 Geschützen, 6 bei jeder Kompagnie,
- 18 Munitionswagen, 6 bei jeder Kompagnie,
- 3 Feldschmiedewagen,
- 3 Gerätewagen,
- 9 Ersatzmunitionswagen, werden im Frieden bereitgestellt,
- 6 Vorratswagen, werden im Felde verdoppelt,
- 116 Zugpferden, 6 für jedes Geschütz und jeden Munitionswagen,
- 36 Zugpferden für die Feldschmiede- und Gerätewagen, werden nur im Mobilmachungsfalle aufgestellt,
- 54 Zugpferden für die Ersatzmunitionswagen, werden im Frieden nicht gehalten,
- 54 Reitpferden, je 1 für den Bataillonsadjutanten, die Kompagnieführer, die Zugführer, Feldwebel, Sergeanten und Trompeter; im Felde werden 46 weitere Pferde eingestellt zur Beritten-

machung des Zeugleutnants, des Intendantursekretärs, des Oberarztes, des Assistenzarztes, des Pferdeinspektors, des Oberveterinärs, des Veterinärs, des Sekretärs, des Unteroffiziers, des Werkstattaufsehers, der Ordonnanzen, Hufschmiede und Sanitätssoldaten,

18 Zugmantieren für die Bagagewagen, werden im Felde verdoppelt,

36 Ersatzpferden, werden im Frieden gehalten.

38. Besetzung eines Bataillons Gebirgsartillerie (*kuo-shan-p'ao-tui-ying*).

Das 3. Bataillon jedes Artillerieregiments wird als Gebirgsartillerie eingerichtet und zerfällt in 3 Kompagnien, die mittlere (*chung-tui*), linke (*tso-tui*) und rechte (*yu-tui*). Die Kompagnie gliedert sich in 3 Züge zu je 3 Korporalschaften. Die Korporalschaft zählt 14 Mann.

Das Bataillon hat:

- 1 Bataillonskommandeur,
- 1 Bataillonsadjutanten,
- 3 Kompagnieführer, für jede Kompagnie 1,
- 9 Zugführer, für jeden Zug 1,
- 3 Feldwebel, für jede Kompagnie 1,
- 27 Sergeanten, für jede Korporalschaft 1,
- 27 Unteroffiziere, für jede Korporalschaft 1,
- 108 Gefreite, für jede Korporalschaft 4,
- 216 Gemeine, für jede Korporalschaft 8,
- 1 Intendantursekretär,
- 1 Zeugleutnant,
- 1 Oberarzt,
- 1 Assistenzarzt,
- 1 Pferdeinspektor,
- 1 Oberveterinär,
- 1 Veterinär,
- 1 Sekretär,
- 5 Kanzlisten, 2 für den Bataillonskommandeur, 1 für jeden der 3 Kompagnieführer,
- 1 Trompeter-Unteroffizier,
- 6 Trompeter, für jede Kompagnie 2,
- 1 Ordonnanz-Unteroffizier,
- 18 Ordonnanzen, 6 für den Bataillonskommandeur, 4 für jeden der 3 Kompagnieführer,
- 1 Werkstatt-Unteroffizier,
- 3 Schmiede,
- 6 Schlosser,
- 6 Beschlagschmiede,
- 3 Stellmacher,
- 3 Sattler,
- 3 Sanitätssoldaten,

- 27 Ersatzleute, für jede Korporalschaft 1,
- 31 Kulis, 4 für die Handwerker und 1 für jede Korporalschaft.
- 18 Gemeine zum Schutze der Packpferde } werden im Mobil-
- 18 Futtermeister für die Packpferde } machungsfall verdoppelt,
- 3 Obermafus, für jede Kompagnie 1, im Felde auf 6 erhöht,
- 39 Mafus, für jede Kompagnie 13; im Mobilnachungsfall treten
bei jeder Kompagnie 5 weitere hinzu,
- 18 Geschütze, 6 bei jeder Kompagnie,
- 144 Packpferde zum Transport der Geschütze und der Munition,
für jedes Geschütz 8,
- 90 Packpferde zum Transport der Ersatzmunition, für jedes Ge-
schütz 5, im Felde 10,
- 18 Packpferde zum Transport der Feldschmiedegeräte und sonstigen
Utensilien, 6 bei jeder Kompagnie, werden im Frieden nicht
gehalten,
- 16 Reitpferde, je 1 für den Bataillonsadjutanten, die Kompagnie-
führer, die Zugführer und die Feldwebel. Im Felde treten 8
weitere Pferde hinzu für den Intendantursekretär, den Zeug-
leutnant, den Oberarzt, den Assistenzarzt, den Oberveterinär,
den Veterinär, den Pferdeinspektor und den Sekretär,
- 36 Packpferde für die Bagage, im Felde 72,
- 36 Ersatzpferde, werden im Frieden nicht gehalten.

39. Besetzung eines Bataillons Kavallerie (*ma-tui-ying*).

Drei Bataillone bilden 1 Regiment. Das Bataillon zerfällt in 4 Kom-
pagnien, die vordere (*ch'ien-tui*), linke (*tso-tui*), rechte (*yu-tui*) und hintere
(*hou-tui*), die Kompagnie in 2 Züge, der Zug in 2 Korporalschaften. Die
Korporalschaft zählt 14 Mann.

Das Bataillon besteht aus:

- 1 Bataillonskommandeur,
- 1 Bataillonsadjutanten,
- 4 Kompagnieführern, für jede Kompagnie 1,
- 8 Zugführern, für jeden Zug 1,
- 4 Feldwebeln, für jeden Zug 1,
- 16 Sergeanten, für jede Korporalschaft 1,
- 16 Unteroffizieren, für jede Korporalschaft 1,
- 64 Gefreiten, für jede Korporalschaft 4,
- 128 Gemeinen, für jede Korporalschaft 8,
- 1 Intendantursekretär,
- 1 Oberarzt,
- 1 Pferdeinspektor,
- 1 Veterinär,
- 1 Sekretär,
- 6 Kanzlisten, 2 für den Bataillonskommandeur, 1 für jeden der
4 Kompagnieführer,
- 1 Trompeterunteroffizier,

- 8 Trompetern, für jede Kompagnie 2,
- 1 Ordonnanzunteroffizier,
- 12 Ordonnanzen, 4 für den Bataillonskommandeur, 2 für jeden der 4 Kompagnieführer,
- 1 Werkstattunteroffizier,
- 2 Büchsenmachern,
- 4 Beschlagschmieden,
- 2 Sattlern,
- 4 Sanitätssoldaten,
- 16 Ersatzleuten, für jede Korporalschaft 1,
- 18 Kulis, 2 für die Handwerker, 1 für jede Korporalschaft,
- 4 Kutschern, im Felde 8,
- 4 Futtermeistern, im Felde 8,
- 4 Obermafus, für jede Kompagnie 1,
- 32 Mafus, für jede Kompagnie 8,
- 264 Reitpferden. Im Mobilmachungsfall treten 14 weitere Pferde hinzu zur Berittenmachung des Intendantursekretärs, des Oberarztes, des Pferdeinspektors, des Sekretärs, des Werkstattunteroffiziers, der Beschlagschmiede und der Sanitätssoldaten,
- 4 Bagagewagen, im mobilen Verhältnis 8,
- 12 Zugmaultieren, im mobilen Verhältnis 24.

40. Besetzung eines Bataillons Pioniere (*kung-ch'eng-tui-ying*).

Jedes Pionierbataillon trägt die Nummer seiner Division. Das Bataillon zerfällt in 4 Kompagnien, die vordere (*ch'ien-tui*), linke (*tso-tui*), rechte (*yu-tui*) und hintere (*hou-tui*), die im Felde jede für sich Brückenbauten, Schanzarbeiten, Feldtelegraphen und Minenwesen besorgen. Die Kompagnie zerfällt in 3 Züge zu je 3 Korporalschaften. Die Korporalschaft zählt 14 Mann.

Das Bataillon hat:

- 1 Bataillonskommandeur,
- 1 Bataillonsadjutanten,
- 4 Kompagnieführer, für jede Kompagnie 1,
- 12 Zugführer, für jeden Zug 1,
- 4 Feldweibel, für jede Kompagnie 1,
- 36 Sergeanten, für jede Korporalschaft 1,
- 36 Unteroffiziere, für jede Korporalschaft 1,
- 144 Gefreite, für jede Korporalschaft 4,
- 288 Gemeine, für jede Korporalschaft 8,
- 1 Intendantursekretär,
- 1 Oberarzt,
- 1 Assistenzarzt,
- 1 Sekretär,
- 6 Kanzlisten, 2 für den Bataillonskommandeur, 1 für jeden der 4 Kompagnieführer,
- 1 Trompeterunteroffizier,

- 8 Trompeter, für jede Kompagnie 2.
- 1 Ordonnanzunteroffizier,
- 18 Ordonnanzen, 6 für den Bataillonskommandeur, 3 für jeden der 4 Kompagnieführer,
- 1 Werkstattunteroffizier,
- 4 Büchsenmacher,
- 4 Schmiede,
- 2 Sattler,
- 4 Stellmacher,
- 4 Sanitätssoldaten,
- 36 Ersatzleute, für jede Korporalschaft 1,
- 40 Kulis, 4 für die Handwerker, 1 für jede Korporalschaft,
- 4 Kutscher, im Felde 12,
- 4 Futtermeister, im Felde 12,
- 4 Bagagewagen, im Felde 12,
- 12 Zugmaultiere, im Felde 36.

41. Besetzung eines Bataillons Train (*tz'chung-tui-ying*).

Jedes Trainbataillon trägt die Nummer seiner Division. Das Bataillon zerfällt in 4 Kompagnien, die vordere (*ch'ien-tui*), linke (*tsu-tui*), rechte (*yu-tui*) und hintere (*hou-tui*), die im Felde jede für sich den Transport der Lebensmittel, der Munition, der Lagergeräte und des Brückenmaterials besorgen. Die Kompagnie zerfällt in 3 Züge zu je 3 Korporalschaften. Die Korporalschaft zählt 14 Mann.

Das Bataillon hat:

- 1 Bataillonskommandeur,
- 1 Bataillonsadjutanten,
- 4 Kompagnieführer, für jede Kompagnie 1,
- 12 Zugführer, für jeden Zug 1,
- 4 Feldwebel, für jede Kompagnie 1,
- 36 Sergeanten, für jede Korporalschaft 1,
- 36 Unteroffiziere, für jede Korporalschaft 1,
- 144 Gefreite, für jede Korporalschaft 4,
- 288 Gemeine, für jede Korporalschaft 8,
- 1 Intendantursekretär,
- 1 Oberarzt,
- 1 Assistenzarzt,
- 2 Pferdeinspektoren,
- 1 Oberveterinär,
- 1 Veterinär,
- 1 Sekretär,
- 6 Kanzlisten, 2 für den Bataillonskommandeur, 1 für jeden der 4 Kompagnieführer,
- 1 Trompeterunteroffizier,
- 8 Trompeter, für jede Kompagnie 2,
- 1 Ordonnanzunteroffizier,

- 18 Ordnonanzen, 6 für den Bataillonskommandeur, 1 für jeden der 4 Kompagnieführer,
 1 Werkstattunteroffizier,
 4 Büchsenmacher,
 4 Schmiede,
 8 Beschlagschmiede,
 4 Stellmacher,
 4 Sattler,
 4 Sanitätssoldaten,
 36 Ersatzleute, für jede Korporalschaft 1,
 41 Kulis, 5 für die Handwerker, 1 für jede Korporalschaft.
 8 Obermafus, im Felde 40,
 72 Mafus, im Felde 360,
 72 Trainwagen, im Felde 360.
 106 Reitpferde, je 1 für den Bataillonsadjutanten, die Kompagnieführer, die Zugführer, die Feldweibel, die Sergeanten und die Unteroffiziere. Im Mobilmachungsfall treten 8 weitere Pferde hinzu zur Berittenmachung des Intendantursekretärs, des Oberarztes, des Assistenzarztes, der Pferdeinspektoren, des Oberveterinärs, des Veterinärs und des Sekretärs,
 260 Zugmaultiere, im Felde 1300.

Deutsch-chinesisches Wörterverzeichnis der technischen Ausdrücke.

Adjutant 執事官	Division 鎮
Aktives Heer 常備軍	Divisionsadjutant 中軍
Armee = Landheer 陸軍	Divisionsarzt 正軍醫官
Armee (taktisch) 大軍	Divisionskommandeur 統制官
Assessor 文案	Divisionsstabsveterinär 正馬醫官
Assistenzarzt 醫生	Ersatzdepot 後路輪運
Bagage 隨軍輪運	Fahnenträger 掌旗官
Bannergeneral 將軍	Feldartillerie 陸路礮隊
Bataillon 營	Feldmarschall 督兵大臣
Bataillonsadjutant 督隊官	Feldweibel 司務長
Bataillonskommandeur 管帶官	Gebirgsartillerie 過山礮隊
Brigade 協	Gefreiter 正兵
Brigadekommandeur 執領官	

Gemeiner 副兵
 General 提督
 Generaldepot 總軍需處
 Generalgouverneur 總督
 Generalinspekteur 督辦
 Generalinspektion 督練處
 Generalleutnant 總兵
 Generalmajor 副將
 Generalstabsadjutant 參軍官
 Generalstabschef 總參謀官
 Generalstabsdepartement 參謀處
 Generalstabsoffizier 1. Klasse 一等參謀官
 Generalstabsoffizier 2. Klasse 二等參謀官
 Generalstabsoffizier 3. Klasse 三等參謀官
 Große Bagage 大接濟
 Hauptmann 守備
 Hintere Kompagnie 後隊
 Hinteres Feldlazarett 後站醫院
 Infanterie 步隊
 Intendant 總軍需官
 Intendanturassessor 副軍需官
 Intendanturrat 正軍需官
 Intendantursekretär 軍需長
 Instruktionsdepartement 教練處
 Instruktionsoffizier 教練官
 Kaiserliche Besichtigung 欽派校閱
 Kanzleirat 清書
 Kanzlist 司事長
 Kavallerie 馬隊
 Kleine Bagage 小接濟

Kommandant der Stabswache 護軍官
 Kommandeur der Artillerie 駁隊協領官
 Kommandeur der Pioniere 工程隊協領官
 Kommandierender General 總統官
 Kompagnie 隊
 Kompagnieführer 隊官
 Korporalschaft 棚
 Korps 軍
 Korpsarzt 總軍醫官
 Korpsbesichtigung 本軍校閱
 Korpsstabsveterinär 總馬醫官
 Kriegsdepartement 兵備處
 Kriegsministerium 兵部
 Kuli 伙夫
 Landwehr 後備軍
 Leutnant 把總
 Linke Kompagnie 左隊
 Magazin vor dem Feinde 前敵轉運總局
 Major 都司
 Meldereiter 馬弁
 Meldereiterunteroffizier 弁目
 Mittlere Kompagnie 中隊
 Musikerkompagnie 軍樂隊
 Oberarzt 軍醫長
 Oberkriegsgerichtsrat 總執法官
 Oberleutnant 千總
 Oberst 參將
 Oberstabstrompeter 司號官
 Oberstleutnant 遊擊
 Oberzeugmeister 總軍械官

Ordonnanz 護兵	Stabsarzt 副軍醫官
Ordonnanzoffizier 先鋒官	Stabstrompeter 司號長
Ordonnanzunteroffizier 護目	Stabsveterinär 副馬醫官
Pioniere 工程隊	Stehendes Kriegslazarett 醫院總局
Proviantamt 餉局	Train 輜重隊
Provinzialbesichtigung 本省校閱	Trompeter 號兵
Rat 參議官	Trompeterunteroffizier 號目
Rechte Kompagnie 右隊	Unteroffizier 副目
Regiment 標	Vorderes Feldlazarett 前站醫院
Regimentskommandeur 統帶官	Vordere Kompagnie 前隊
Reichsheeresrat 練兵處	Wachmeister 稽查官
Reserve 續備軍	Zeugmeister 正軍械官
Schreiber 司書生	Zug 排
Sekretär 書記長	Zugführer 排長
Sekretär 1. Klasse 一等書記官	Zweignagazin 分局
Sekretär 2. Klasse 二等書記官	
Sergeant 正目	

Die Benennung der einzelnen Dienstgrade der Offiziere ist durch Kaiserliche Verordnung vom Januar dieses Jahres auf Vorschlag des Reichsheeresrates und des Kriegsministeriums hinsichtlich der neu aufgestellten und neu aufzustellenden Truppenteile wie folgt festgesetzt worden:

General 正都統	Major 協參領
Generalleutnant 副都統	Hauptmann 正軍校
Generalmajor 協都統	Oberleutnant 副軍校
Oberst 正參領	Leutnant 協軍校
Oberstleutnant 副參領	

Kurze Geschichte der Marianen.

VON GEORG FRITZ,
Kaiserl. Bezirksamtman auf Saipan.

Gi sakan 1519 si Magallanes lumajak ginen Espania para san lago jan
Im Jahre (Art.) segelt von nach Westen mit
5 na sahjan dikike.
Schiffen klein.

Mato fenena gi Brasil jan hadalalalake ginen este para san litchan
Er kam au zuerst in und folgt von da nach Süden
i orijan Sud Amerika asta ke hasoda mn fanlufajan para i taseu
die Küste bis daß er findet eine Durchfahrt nach dem Meer.
pasifiko.

Adjo sumeu manengheng, didide neugkanonihia jan didide na hanem
Dort sehr kalt wenig Nahrung ihrig und Wasser
mauleg. Megai gi mangatchong Magallanes manmalingo i minatatnganiha
gut. Viele der Mannschaft (des) verlieren den Mut ihrig
jan manmalago manmahniau para Espania. Lau i kapitan taianiau ha
und wollen fliehen nach. Aber der furchtlos er
agnagnate siha para umasigr.
zwingt sie zu folgen.

I hinanau asta adjo hataka mas de un sakan. Siha manlajak para
Die Reise bis dort dauert mehr als ein Jahr. Sie segeln nach
san lago, lau ti manwanjoda tano asta despues de tres meses. Ja
Westen aber nicht sie finden Land bis nach drei Monat. Und
adjo nai i manespaniot uhalie palo mandikike na tano.
dann die Spanier sehen einige (Plur.) kleine Inseln.

Ginen este megai na tautau tano manmamaila gi
Von da viele Menschen (des) Landes (Plur.) kommen auf
sahjaniha. Ajin siha jan ijoniha na galaile lumajak mandikike manman-
Schiffen ihren. Diese auf ihren Booten Segel kleinen bringen
junjule nijak jan palo na tinektehu para i tautau hujung siha. Ja
Kokos und andere Früchte für die Menschen fremd (Plur.) Und
i manespaniot numae siha ninan mandikike. Taiguenu i manespaniot
die Spanier geben ihnen Geschenke kleine. So die Spanier

jan i tautau tano siha manabok, lau ti amam halie na este
und die Eingeborenen Freunde, aber nicht lange, sie sehen, daß diese
siha manmaniake hafa i hasoda fenenana i lilok. Pot enau si Maga-
stehlen, was sie finden, zuerst das Eisen. Wegen dem

llanes hafanaau i tano manjake. Hatchule-hanau lokue un galaide ja
er benennt die Insel (der) Diebe. Sie holen weg auch ein Boot und
adjo tumutukon i minino na palo gi tautau halum manmamatai.
dann beginnt der Kampf, in dem mehrere der Eingeborenen getötet werden.

Si Magallanes hasige para i Filipinas anai matai pot finailahje.
fährt weiter nach den wo tot durch Verrat.

Gi tinate i manespaniot manhalum palo na biahe i tano siha
In der Folge die Spanier gehen herein einigemal die Inseln
gi hinanauniha ginen Akapulko para Manila; lau feneña gi sakan 1667 man-
auf Reisen ihren von nach aber erst im Jahre sie
radikau guine.
niederlassen hier.

Este na sakan nai mato i pale Sancitores gi ja Guahan jan palo
(In) diesem Jahr da kam der Pater nach Guam mit einigen
mamale para uhafanague ni i kinilisiano i tautau tano. Mafanaan
Priestern um zu lehren im Christentum die Eingeborenen werden genannt
i tano siha i Marianas pot i rainan Espania. I ju Marianas guaha
die Inseln die nach der Königin Spaniens. Die es gibt
15 na tano: Guahan, Luta, Agiguan, Tinian, Saipan, Anatahan, Medinilla,
Inseln:

Sarigan, Guguan, Alamagan, Pagan, Agrihan, Assungsong, Mang, Ulacas.
Megai na tautau gi feneña gi ja Marianas: Gi ja Guahan estaba 30000, gi ja
Viele Menschen im Anfang auf

Saipan 20000 na tautau jan todo i palo na tano manmatautague.
Menschen und alle die andern Inseln sie waren bevölkert.

Manjasaya gi megai na songsong mandikiki ni i 10, 20 pat 50 na guma.
Sie wohnten in vielen Dörfern klein von oder Häusern.

I gima siha manmahatsa gi hilo haligen atcho; manmatodda
Die Häuser sie waren gebaut auf Pfeilern Stein; sie waren geschmückt
jan manmatchofe en 4 na finasaya ni i guafak.
und geteilt in Zimmer durch Matten.

I lalahe manloda, i hiletniha manugis, i ilo manmaguesgues fuera
Die Männer dick, Haut ihre (Phur.) hell. Kopf kahl, außer
un akejo gi kakagong. I famalauan mananako i gapotiloniha jan
einen Schopf auf Scheitel. Die Frauen lang ihre Kopfhare und
manaapaka ni i afoy. I nifenniha manatilong. I lalahe
machten weiß mit Kalk. Die Zähne machten sie schwarz. Die Männer

manaidahog, lau i famalauan man minagagago ni i tinifog pogor,
(Plur.) nackt, aber die Frauen kleideten (sich) in Gewebe Hibiscus
jan un hulon na managadbo ni i karakot mandikike. Gi talan-
und ein Gürtel, den sie machen schön mit Muscheln klein. In ihre
ganiha hapolulujé finaadamelong siha ni i karai jan flores. Manjo-
Ohren steckten sie Ringe aus Schildpatt und Blumen. Sie
tchotcho nijok sa megai, tupu, pugas, nika, gabgab,
aßen Kokos, denen viele (es gab), Zuckerrohr, Reis, Rüben, Pfeilwurz,
aga, dago, sune, piya, kafa. Hakokone lokue megai na guihan
Pandanus, Jam, Taro, (Taro), (Pandanus). Sie fingen auch viele Fische
ni i haguet, i atchuman, i lagua, i tchintchulo.
mit der Angel, dem Köderstein, dem Wurfnetz, dem Staknetz.

Guaha guibe dos klasen tautau i manmagas jan i
Es gab hier zwei Kasten (von) Menschen, die Edlen und die
managapapa. I manmagas manmafanaan Chamorri; senbanidoso siha ja ti
Niederer. Die Edlen hießen sehr stolz sie und nicht
man éetnon jan i managapapa; madesonra i gima anai tchumotcho
vermischten mit den Niederer; es war entehrt das Haus, wo aß
un tagpapa; jagin un Chamorri umasagua jan un tagpapa, guia lokue
ein Plebejer; wenn ein heiratete mit einer Niederer, er auch
humalum tagpapa.
trat ein (wurde) Plebejer.

I atmasniha togteha na tolang tautau, jan atcho
Ihre Waffen (waren) Speere aus Knochen (vom) Menschen und Steine
ja manmandadagau sen tchadek ni i atupat.
die wurden geschleudert sehr geschickt mit der Schleuder.

Megai na biahe manmumo i sengsong siha. Lau jagin 2
Viele Male kämpfen die Dörfer (untereinander). Aber wenn
pat 3 manmatai, manáfamauleg. I manmaaniau man-
oder getötet waren, sie machten gut (Frieden). Die Unterlegenen gaben
mannónae tahogng hágan ni i manmangana, ja este siha magopte
Schilder (der) Schildkröte den Siegern und diese feierten
i ginananiha pot baila jan kanta. Manyigimen laulau na mafatitinas
ihren Sieg mit Tanz und Gesang. Sie tranken Laulau, das wurde gemacht
ginen pugas jan tchigo manha.
aus Reis und Saft (der) jungen Kokos.

I fenena i tautau Marianas ha ekungok i finanaguen i mamale ja
Im Anfang die Marianer hörten auf die Lehren der Priester und
megai hanafanmatagápange siha jan i famaguonniha. Lau ti amam ti
viele ließen sich taufen, sie und die Kinder ihre. Aber nicht lange nicht
manmaguf sa i mamale manmamagot na i lahe debe uetnon
zufrieden, weil die Priester ermahnten, daß der Mann müsse zusammenleben

todo i haaninia jan i asaguania ja i tchetchoniniha i Uritau siha tai-
alle seine Tage mit seiner Frau und das Treiben der (sei)

ladje. Este siha i manjotero ni gi kada songsong mangai gima
schlecht. Diese, die Junggesellen, die in jedem Dorf hatten Haus
dankulo anai manjisihia jan mamalo na manjotera ni i hafafahan gi man-
großes, dort lebten sie mit einigen Mädchen, die sie kauften von ihren
jainaniha. Lokue megai gi man sobethio na Chamorri man-õson pot i
Eltern. Auch viele der stolzen unzufrieden wegen der

finanaguen kilisiano na i menan juos todo i tautau manatchaigua. Gi

Lehre christlich, daß vor Gott alle Menschen gleich (seien). In dem
sengsong Paa sumasaga un moro Chino na i naania Choko. Ileg-
Dorf lebte ein heidnischer Chinese, dessen Name Er

nia ni i tautau tano i mamale manailadje; uhapuno i famaguonmin
sagte zu den Eingeborenen die Priester schlecht; sie töteten eure Kinder
ni i hanum tatatsi jan unnina fanmalango hamio pot i man inaguagudgate
mit Wasser giftig und sie machen krank auch durch sie zwingen

hamio na infanminagago. Taiguine i sengsong siha gi tinate muna
euch, daß ihr (euch) bekleidet. So die Dörfer am Ende wurden
manatborotao, ja guaguaha minimo. Fenena mapuno si pale Medinilla
aufgewiegelt und es gab Kampf. Zuerst wurde getötet der Pater

gi ja Laulau gi Saipan; ja i sakan 1672 i Chamorri siha as Hirau
in auf und im Jahre die Chamorri (Plur.) (Art.)

jan Matapang pumuno si pale Sanvitores gi ja Tomhom gi Guahan.
und töteten den Pater in auf

Gi sengsong Sumai gi peninsula Orote manmasomyge i gima
Im Dorfe auf der Halbinsel sie verbrannten das Haus

juos jan hakone i famaguon na adjo nai manmafauague ni i kinili-
Gottes und führten weg die Kinder, die dort gelehrt wurden im Christen-
siano. I pole Sumai jan i mamalo na manespaniot manmalayo
tum. Der Pater (von) Sumai und die andern Spanier flohen

para i inai jan todo i Chamorri siha hadalalake para adjo; lau ti
zum Strand und alle folgten nach dort; aber nicht
haatotga siha umembeste sa i manespaniot mangai pake. Ja adjo nai
wagten sie angreifen, weil die hatten Gewehre. Und da

un Chamorri na naania Cheref ilegnia:
ein sein Name sagte:

Guaho hugogue hamio; hukone hamio gi galaideho para Hagatnia.

Ich schützte euch, ich geleite euch im Boot mein nach

I pale inangoko gui jan manmatatchong gi galaidentia. Lau anai
Der Pater vertraute ihm und sie setzten (sich) in Boot sein. Aber als
siha mangaige gi tadung na tase, si Cheref traidot lahagom i galaide. I
sie waren im tiefen Meer Verräter warf um das Boot. Das

petbolan i manespaniot manfolgon ja ti sinia mas manmamakr. Anai Pulver der Spanier wurde naß und nicht können mehr sie schießen. Als *sika man nanango talo para i orija, todo manmapuno.* Kasi todo i sie schwimmen wieder nach dem Ufer alle werden getötet. Fast alle *sengsong sika manjaugau kontra i manespaniot, Funia, Talisai, Orpe, Sumai,* Dörfer empörten sich gegen die Spanier,

Agafan. I san menaniha gi punta si Aguarin. Este tumugong Hagathia und war ihnen an der Spitze *Diese griff an Agaña*

jan sunen megai na tautau gi tase jan gi tano. I manespaniot taja mit sehr vielen Leuten zu Meer und zu Land. Die Spanier (hatten) *na 15 ha pat 20 na tautau. Lau i Chamorri Ajihi umajuda sika jan i* nur oder Menschen. Aber *half* ihnen mit

tautounia; ja taiguine muna i tinigongniha manaiabale. I maga- seinen Leuten und so *ilr Aufriff wurde untauglich. Der Gou-* *lahe jan i Chamorri sika Ajihi, Söon, Hineti, katatitje i manatborotau,* verneuert und die *verfolgten die Auführer.*

na megai man mapuno jan megai man malago para Lulu. I von denen viele getötet wurden und viele flohen nach Rota. Au- *tinat i Chamorri sika manmangagau indafamauley.* Ende *luten (um) Beilegung (Friede).*

Manmahatsa 6 na gima juos gi ja Inapsan, Pago, Inalakan, (Es) wurden errichtet *Häuser Gottes in*

Maleso, Umatag, Agat. I palo songsomy man majulang ja i tautauhi Die andern Dörfer wurden zerstört und ihre Be-

man maatotchotcho para ufaniaga gi ja Hagathia jan adjo i 6 wohner wurden genötigt zu wohnen in *und jenen* *na lugat.*

Orten.

Desde adjo na tiempo manmalefa gusi ni i pinajoniha gine Seit jener Zeit vergaßen (sie) rasch ihre Gewohnheiten von

i manjaina; i kantan man mona, man malingo. Manmaatotchotcho den Vorfahren die Gesänge die alten wurden verloren. Sie wurden ge-

manasagua todo i haanenniha, uhahafot i manmatai gi zungen zu heiraten (für) all ihre Lebtag, sie beerdigten die Toten auf *sementejon lahajan; ufanminagago taiguhe i manespaniot.* dem Friedhof gemeinschaftlich; sie bekleideten sich wie die Spanier.

Hatutuhon maniotcho catne jan manmananum maies. I Chamorri sika Sie begannen zu essen Fleisch und zu bauen Mais. Die

ni i manabok i manespaniot manmaniahlau pineka ja gi kada songsong welche Freunde der Spanier, erhielten Ämter und in jedem Dorf *guayaha un hulon jan palo mangaipeka na Chamorri.*

war ein Schulze und mehrere Beamten.

Gi sakan 1683 si Esplana munagalalake. I funonague na
 Im Jahre wurde Gouverneur. Der seitherige
magalake si Quiroga humanau para Tinian: hatchulehanau palo gi
 Gouverneur ging fort nach er nahm mit fort einige von
tropa gi un sahjan jan mejai na Chamorri gi 40 na galaile.
 der Truppe in einem Schiff und viele in Booten.

Mato fenena gi ja Tinian anai i tautau adjo, papa i tinago
 Er kam an zuerst in wo die Eingeborenen unter dem Befehl
Kaiza guse manmagana. I galaideniha manetnon jun i mamalo ja
 rasch besiegt. Ihre Boote vereinigten sich mit den andern und
manmalag Saipan. Manhalum gi sagua Tanapag, Anai i
 eilten (nach) Sie fuhren ein in den Hafen von Dort
Chamorrin Saipan tumugong siha manmatatnga ja kana hatchule i sahjan.
 griffen an sie kühn und fast nahmen das Schiff.

Gi tinate i manespaniot manhalum gi tano ja hajulang i sengsong
 Schließlich betraten das Land und zerstörten das Dorf
dankulo Alajau ja i humolulune si Ladahan malago para i Gani: toguine
 groß und der Anführer floh nach dem so
manmafandnaan i tano siha gi san katon Saipan. I manespaniot
 wurden genannt die Inseln im Norden von Die

hanafanmetgot siha gi son litchan i tano gi entalo i hagoi jan
 machten sich stark im Süden der Insel zwischen der Lagune und
Objam. Palo gi tropa manhanau para i Gani na manmagana

Einige der Truppen gingen nach dem das wurde unterworfen
ti man aguagwat.
 nicht schwer.

Anai este gi ja Saipan manahujung un jinaujau gi Guahan. Un
 Während dies in kam heraus ein Aufrührer in Ein
damengo 60 gi manjaujau papa i tinago Julia ginin Apurguan manha-
 Sonntag der Empörer unter dem Befehl (des) von kauen
lum gi gima juos ja i sinaggo i misa hatugong i manespaniot,
 herein in die Kirche und am Ende der Messe sie greifen an
manmamuno 45 na sendalo jan 3 na mamale ja manafanjotnot i magalake.
 töten Soldaten und Priester und verwundeten den Gouver-

I Chamorri as Hineti tumugung i palo ja hanafanhujung
 neur. Der griff an die andern und machte hinausgehen
i manjaujau. Si Julia lokue matai. Anai i gi Lita jan i gi Tinian
 die Aufrührer. auch tot. Als die von Rota und von Tinian
hatungo este lokue manjaujau. Gi ja Tinian manmamuno 17 na
 erführen dies auch, sie empörten sich in wurden getötet
manespaniot ja masongge i sahjan Quiroga. I gi Lita manmalag
 und verbrannten die Fregatte Die von Rota eilten (nach)

Saipan. Todo i tano manjaujau lau ti sinia magana si Quiroga
 Alle Inseln empörten sich aber nicht können besiegen
Gi tinate tumalo guato gi ja Guahan, ja mauleg finatomia,
 Am Ende er kehrte zurück dorthin nach Guam und gut seine Ankunft,
sa asta i Tagalo siha manietnen jan i manjaujau. Desde adjo
 denn sogar die Tagalen vereinigten sich mit den Aufführern. Von nun an
i manespaniot haaniau i Chamorri siha ja ti abmam todo i tano
 besiegten und nicht lange die ganze Insel war
hanafunmahgong.
 gemacht ruhig.

Gi sakan 1695 si Quiroga humanau para Tinian jan i sendalomia.
 ging mit Soldaten seinen.
I tautau Tinian manmalago para Agiguan, anai sen mapot humalum
 Die Leute (von) flohen wo sehr schwierig zu landen
pot i napo. Lau i manespaniot manajuk para i paderon desde i
 wegen der Brandung. Aber sprangen auf die Felsen von den
palo, ja manmagana i Chamorri na todo i lalahe, famalauan jan
 Raen (aus) und schlugen von denen alle Männer, Frauen und
famaguon manmakone para Guahan. Lokue i tautau Saipan jan i tautau
 Kinder getrieben wurden nach Auch
Gani manmaatotchotcho manradikao gi ja Guahan. Taiguine gi sakan 1700
 wurden gezwungen anzusiedeln So

doshé na tano manmatautague. Guahan jan Luta. I Chamorri estaba sen
 zwei nur Inseln waren bevölkert. waren sehr
didide pot i megai minimo jan pot i sago jan i hailas ginen
 wenig infolge der vielen Kämpfe und der Seuche Hungersnot infolge
i manmakoneniha todo gi un tano. Gi sakan 1710 taia na 3678 há na
 zusammentreiben sie alle auf eine Insel. nur nur.
tautau tano jan gi sakan 1790: 1639 há. Desde adjo mandania
 Eingeborene Von da an vermischten sie sich
jan i tagalo siha jan i manespaniot taiguine na gi ja Lutahá na maisa
 mit den Tagalen so daß auf Rota nur allein
jan gi sengsong dikike gi ja Guahan nai guaha pago Chamorri magahet.
 und in den Dörfern klein auf es gibt heute acht.

Taia na namanman gumuaha desde adjo. Kada sakan mato un biáh
 Nichts Erstaunliches geschah seitdem. Jedes Jahr kam einmal
i sahjan ginen Akapulko para Manila, jan este lokue mumagpo gi sakan
 das Schiff von und dies auch endete
1811. Gi talo enau na siglo manmáfato kada sakan i mansalubungi.
 In der Mitte jenes Jahrhunderts kamen jedes Jahr die Walfänger
lau pago lokue dididehá manmáfato para i tano. Desde i sakan 1815
 aber heute auch wenig nur kommen nach der Insel. Seit

mamalo na gi Palau manradikau gi ja Saipan jan gi sakan 1865 asta 1869,
einige Karoliner siedelten an auf

malofan gi mil manmato ginen i tano gi Palau para Págan, Tinian, Sai-
mehr als kamen von den Inseln Karolinen nach

pan jan Guahan.

Gi sakan 1899 i ja Guahan matchule pot i Amerikano
die (Insel) Guam wurde genommen von den

siha, jan i mamalo na tano manmanae gine Espania i ja Alemania.

und die anderen Inseln wurden übergeben von Spanien an Deutschland.

Übersetzung.

Im Jahre 1519 segelte Magallanes mit fünf kleinen Schiffen von Spanien nach Westen.

Er kam zuerst nach Brasilien und folgte von da der Küste Südamerikas nach Süden, bis er eine Durchfahrt nach dem Stillen Meere fand.

Dort war es sehr kalt; man hatte wenig Lebensmittel und wenig gutes Wasser. Viele von der Mannschaft des Magallanes verloren den Mut und wollten nach Spanien zurückkehren. Aber der furchtlose Führer zwang sie, ihm zu folgen.

Die Reise hatte bis hier mehr als ein Jahr gedauert. Sie segelten weiter nach Westen, aber erst nach drei Monaten fanden sie Land, dann erst sahen die Spanier einige kleine Inseln.

Viele Eingeborene kamen von dort auf die Schiffe.

Auf ihren kleinen Segelbooten bringen sie den Fremden Kokos und andere Früchte, und die Spanier gaben ihnen dafür kleine Geschenke.

So wurden die Spanier und die Eingeborenen Freunde; aber bald merkten sie, daß diese stahlen, was sie fanden, besonders Eisen. Daher nannte Magallanes dieses Land die Diebesinseln. Auch ein Boot nahmen sie weg und es kam zum Streit, in dem mehrere Eingeborene getötet wurden.

Magallanes fuhr dann weiter nach den Philippinen und starb dort durch Verrat.

Später besuchten die Spanier zwar öfters die Inseln auf ihren Reisen von Acapulco nach Manila; aber erst im Jahre 1667 ließen sie sich hier nieder.

In diesem Jahre kam der Pater Sanvitores mit einigen Priestern nach Guam, um den Eingeborenen das Christentum zu lehren. Nun wurden die Inseln nach der Königin von Spanien die Marianen genannt.

Die Marianen sind 15 Inseln: Guam, Rota, Agiguan, Tinian, Saipan, Anátahan, Medinilla, Sarigan, Gúguan, Alamágan, Págan, Agrigan, Assóng-song, Maug, Urak. Viele Menschen lebten früher auf den Marianen: Auf Guam waren 30 000, auf Saipan 20 000 Einwohner und alle andern Inseln waren bevölkert. Sie wohnten in vielen kleinen Dörfern von 10, 20 oder 50 Häusern. Die Häuser standen auf Steinsäulen; sie waren geschmückt und in vier Zimmer geteilt durch Matten.

Die Männer waren dick, ihre Hautfarbe hell, der Kopf kahl bis auf einen Schopf auf dem Scheitel. Die Frauen trugen langes Haar und bleichten es mit Kalk. Ihre Zähne schwärzten sie. Die Männer gingen nackt; aber die Frauen kleideten sich in Gewebe aus Bast mit einem Gürtel, den sie mit kleinen Muscheln verzierten. In den Ohren trugen sie Ringe aus Schildpatt und Blumen. Sie aßen Kokos, von denen es viele gab, Zuckerrohr, Reis, Rüben, Pfeilwurz, Pandanusfrüchte, Jam und Taro. Sie fingen auch viele Fische mit der Angel, dem Köderstein, dem Wurf- und dem Staknetz.

Die Eingeborenen waren in zwei Kasten geteilt, den Adel und das Volk. Die Edlen hießen Chamorri; sie waren sehr stolz und verkehrten nicht mit den Niederen; entweiht war das Haus, wo ein Plebejer gegessen hatte, und wenn ein Chamorri ein Mädchen aus dem Volk heiratete, so gehörte auch er zur Kaste der Plebejer.

Ihre Waffen waren Speere aus Menschenknochen und Steine, die sie sehr geschickt mit der Schleuder warfen.

Oft kämpften die Dörfer miteinander; aber wenn zwei oder drei gefallen waren, so machte man Frieden. Die Unterlegenen gaben den Siegern Krötenschilder und diese feierten ihren Sieg mit Tanz und Gesang und tranken Laulau, das sie aus Reis und dem Saft junger Kokosnüsse bereiteten.

Anfänglich hörten die Marianer auf die Lehre der Priester und viele ließen sich und ihre Kinder taufen. Bald aber wurden sie unzufrieden; denn die Priester malnten, der Mann müsse sein Lebtage bei seiner Frau bleiben und nichtsnutzig sei das Treiben der Uritau. Das waren nämlich die Junggesellen, die in jedem Dorf ein großes Haus besaßen. Hier lebten sie mit einigen Jungfrauen, die sie von ihren Eltern gekauft hatten. Auch waren viele der stolzen Chamorri unzufrieden mit der christlichen Lehre, daß vor Gott alle Menschen gleich seien.

Im Dorfe Paa lebte ein heidnischer Chinese mit Namen Choko; der sagte zu den Eingeborenen: die Priester sind schlechte Leute, sie töten eure Kinder mit giftigem Wasser und machen euch krank, wenn sie euch nötigen, Kleider anzuziehen.

So wurden schließlich die Dörfer aufgewiegelt und es kam zum Krieg.

Zuerst ward der Pater Medinilla in Laulau auf Saipan umgebracht und im Jahre 1672 töteten die Chamorri Hirau und Matapang den Pater Sanvitores in Tomhom auf Guam.

Im Dorfe Sumai auf der Halbinsel Orote verbrannten sie die Kirche und führten die Kinder weg, die dort in der Christenlehre unterrichtet wurden. Der Pater von Sumai und die übrigen Spanier flohen zum Strand und alle Chamorri folgten ihnen dahin; doch wagten sie keinen Angriff, weil die Spanier Gewehre hatten.

Da sprach ein Chamorri, der hieß Cheref: Ich schütze euch und geleite euch in meinem Boot nach Hagatnia.

Der Pater traute ihm und sie setzten sich in sein Boot. Aber als sie waren auf dem hohen Meer, da warf der verräterische Cheref das Boot um.

Das Pulver der Spanier wurde naß und sie konnten nicht mehr schießen. Und als sie zurückschwammen zum Ufer, wurden alle getötet.

Fast alle Dörfer empörten sich gegen die Spanier: Funia, Talisai, Orote, Sumai, Agafan; an ihrer Spitze stand Aguarin.

Dieser griff mit zahlreichen Streichern Agaña zu Wasser und zu Lande an. Die Spanier waren nur 15 oder 20 Mann stark. Aber der Chamorri Ajihí unterstützte sie mit seinen Leuten, so daß der Angriff abgeschlagen wurde. Der Gouverneur und die Chamorri Ajihí, Soon, Hineti verfolgten die Aufrührer; viele wurden getötet und viele flohen nach Rota. Schließlich baten die Chamorri um Frieden.

Nun wurden sechs Kirchen errichtet: in Inápsan, Págo, Inaráhan, Merizo, Umatag, Agat. Die übrigen Dörfer wurden zerstört und ihre Bewohner genötigt, sich in Agaña und in jenen sechs Orten anzusiedeln.

Von nun an gerieten die Sitten der Vorfahren rasch in Vergessenheit, die alten Gesänge verloren sich. Man mußte auf Lebenszeit heiraten. Die Toten wurden auf dem gemeinsamen Friedhof beerdigt. Man kleidete sich wie die Spanier und fing an Fleisch zu essen und Mais zu pflanzen. Chamorri, die Freunde der Spanier waren, erhielten Ämter, und in jedem Dorf war ein Schulze und mehrere Beamte, alles Chamorri.

Im Jahre 1683 wurde Esplana Gouverneur; sein Vorgänger Quiroga zog nach Tinian; in einem Schiff führte er einige Soldaten und in 40 Booten viele Chamorri mit sich.

Zuerst kam er nach Tinian und unterwarf bald die Eingeborenen unter Kaizas Befehl; ihre Boote schlossen sich den andern an und segelten nach Saipan. Sie fuhren in den Hafen von Tanápag. Hier aber wurden sie von den Chamorri Saipans kühn angegriffen; fast hätten sie das Schiff erobert. Schließlich landeten die Spanier und zerstörten das große Dorf Arajau, dessen Anführer Radahan nach dem Gani floh: so hießen die Inseln nördlich von Saipan. Die Spanier verschanzten sich im südlichen Teil der Insel zwischen der Lagune und Objain. Einige Soldaten wurden nach dem Gani geschickt, das sie ohne Mühe unterwarfen.

Während dieser Vorgänge auf Saipan brach auf Gnam eine Empörung aus. Eines Sonntags kamen 60 Verschwörer unter dem Befehle des Julia von Apurguan zur Kirche. Nach Schluß der Messe griffen sie die Spanier an, töteten 45 Soldaten und drei Priester und verwundeten den Gouverneur. Der Chamorri Hineti trat ihnen entgegen und trieb die Aufrührer hinaus. Auch Julia fiel. Als die von Rota und Tinian dies erfuhren, empörten auch sie sich. In Tinian wurden 17 Spanier getötet und die Fregatte Quirogas verbrannt. Die Männer von Rota eilten nach Saipan und alle Inseln waren in Aufruhr; aber sie konnten Quiroga nicht bezwingen, der schließlich nach Guam zurückkehrte, zur rechten Zeit, denn sogar die Tagalen verbanden sich mit den Empörern. Nun aber siegten die Spanier über die Chamorri und bald war die ganze Insel beruhigt.

Im Jahre 1695 fuhr Quiroga nach Tinian mit seinen Soldaten. Die Bewohner von Tinian flohen nach Agiguan, wo es wegen der hohen Brandung sehr schwer ist zu landen. Aber die Spanier sprangen von den Raen

aus auf die Felsen und schlugen die Chamorri. Alle Männer, Frauen und Kinder wurden nach Guam überführt. Auch die Bewohner von Saipan und des Gani mußten sich auf Guam niederlassen. So waren im Jahre 1700 nur noch zwei Inseln, Guam und Rota, bewohnt. Infolge der vielen Kämpfe, der Seuchen und Hungersnot, die nach dem Zusammentreiben aller auf der einen Insel ausbrachen, blieben nur sehr wenig Chamorri übrig: 1710 waren es noch 3678, 1790 nur noch 1639 Eingeborene. Von da ab vermischten sie sich mit den Tagalen und den Spaniern, so daß es heute nur auf Rota und in den kleinen Dörfern von Guam noch echte Chamorri gibt.

Seit jener Zeit ereignete sich nichts Bemerkenswertes. Jedes Jahr legte einmal das Schiff von Acapulco nach Manila hier an und auch dies hörte auf im Jahre 1811. In der Mitte jenes Jahrhunderts kamen dann jährlich die Walfänger, aber auch von ihnen besuchen heute nur noch wenige die Inseln.

Seit 1815 siedelten sich Karoliner auf Saipan an und von 1865 bis 1869 kamen nach und nach mehr als Tausend von den Karolineninseln nach Pagan, Tinian, Saipan und Guam.

Im Jahre 1899 wurde Guam von den Amerikanern erobert und die übrigen Inseln wurden von Spanien an Deutschland abgetreten¹.

¹ Eine ausführlichere Darstellung ist in meiner -Geschichte und Ethnographie der Marianen- enthalten.

Der amtliche japanische Briefstil

nebst 18 erläuterten Dokumenten.

Von Dr. jur. W. MÜLLER.

Vorwort.

In der vorliegenden Arbeit, die hauptsächlich praktischen Zwecken dienen soll, hat der Verfasser versucht, die Eigentümlichkeiten des amtlichen japanischen Briefstils kurz zusammenzufassen und, soweit es sich um rein grammatische Fragen handelt, systematisch darzustellen. Die Studien hierzu hat er im Seminar für Orientalische Sprachen zu Berlin unter Anleitung seines ehemaligen Lehrers, Herrn Prof. Dr. R. Lange, begonnen und dann an der Hand der Praxis in Japan fortgesetzt. Ihrem Hauptzwecke nach stellt sich die Abhandlung als eine praktische Anleitung zum selbständigen Übersetzen amtlicher Urkunden dar. Wenn es nun auch bei dem großen Wortreichtum der japanischen Sprache und der Kompliziertheit des Schriftsystems als ausgeschlossen gelten muß, daß Ausländer je der Hilfe des Lexikons werden entbehren können, so darf doch erwartet werden, daß die Beherrschung des in den beigefügten amtlichen Noten enthaltenen Materials die Schwierigkeiten, die ein selbständiges Arbeiten auf diesem Gebiet erfahrungsgemäß bereitet, erheblich vermindert.

Der Anhang enthält eine Sammlung der wichtigsten Ausdrücke der amtlichen japanischen Schriftsprache. Die darin aufgeführten Wörter und Wortverbindungen (fast ausschließlich chinesische Komposita) sind aus einem einen Zeitraum von mehr als 20 Jahren umfassenden Material eines in Japan befindlichen deutschen Konsulats sowie aus sonstigen Quellen zusammengestellt. Mit Rücksicht auf den Zweck dieses Buches ist die Anordnung nach Strichen gewählt worden, damit — wenigstens zu einem gewissen Teile — dem Übersetzer die Mühe des schwierigen und umständlichen Nachschlagens in japanischen Wörterbüchern erspart bleibt. Selbstverständlich darf und will die Sammlung keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit erheben.

Endlich sei es mir gestattet, an dieser Stelle den Herren Prof. Dr. Lange in Berlin, Prof. Dr. Florenz in Tōkyō für ihre wertvollen Ratschläge sowie den Herren Konsulatslinguisten Asahina Matasaburō in Kōbe und stud. jur. Tanaka Sukuji in Kiōto für ihre freundliche Unterstützung meinen verbindlichsten Dank auszusprechen.

Kōbe, im Oktober 1906.

Der Verfasser.

Einleitung.

Der amtliche und private japanische Briefstil sind voneinander nur wenig verschieden. Beide beruhen auf dem sogenannten *sōrōbun*, d. h. dem Stil, in dem das Hilfszeitwort *sōrō* (auch *soro*), verwendet wird. Beiden ist eine in festgezogenen Grenzen sich bewegende Satzkonstruktion eigentümlich, die, verbunden mit einer aus früherer Zeit übernommenen und zum Teil von dem chinesischen Satzbau beherrschten Phraseologie, dem stilistischen Gewande der japanischen Korrespondenz eine gewisse Steifheit verleiht. Nur in den Einleitungs- und Schlußredewendungen weisen der amtliche und private Briefstil bemerkenswerte Verschiedenheiten auf. So fallen in der amtlichen Korrespondenz die in Privatbriefen üblichen Gesundheitsbeglückwünschungen weg. Andererseits enthält der amtliche Briefstil Japans, analog demjenigen andrer Länder, eine Menge größtenteils aus neuer Zeit stammender Termini technici und Kanzleiausdrücke, die dem Privatbriefe fehlen.

Was die Schriftform anlangt, so findet in amtlichen Briefen neben der Kaisho die Gyōsho, in einzelnen Fällen auch die Sōsho, Verwendung. Indessen wird in dem schriftlichen Verkehr zwischen den fremden und japanischen Behörden des Landes die Kaisho bevorzugt.

Vgl. Basil Hall Chamberlain: A practical Introduction to the Study of Japanese writing. 12th section: "The Epistolary style."

Derselbe: Simplified Grammar. Chapter X: "The Epistolary style."

1. Systematischer Teil.

1. Kapitel.

Das Hilfszeitwort *sōrō*.

A. Formenlehre.

Von dem Hilfszeitwort *sōrō* (urspr. **samurau* dienen.; vgl. das Substantiv **samurai* der Lehnsmann.) kommen folgende Formen vor:

sōrō (候), Gegenwart und Vergangenheit¹, auch als Attributivform² gebraucht.

sōrawaba 候 \cap \forall falls es ist.

sōraeba 候 \wedge \forall da es ist (bisweilen mit *sōrawaba* verwechselt).

sōrawdomo 候得共 oder 候 \wedge 共 obgleich es ist.

¹ Früher drückte man die Vergangenheit von *sōrō* durch Verbindungen mit grammatischen Hilfszeitwörtern aus, z. B. *sōrai-ki* usw.

² Bekanntlich ist der japanischen Schriftsprache die Bildung besondrer Attributivformen einzelner Tempora eigentümlich, so daß zwischen diesen und den eigentlichen Schlußformen zu unterscheiden ist; z. B. neg. Präs. a) Schlußform: *yukazu* man geht nicht, *yoroshikarazu* es ist nicht gut; b) Attributiv: *yukazaru* nicht gehend, *yoroshikazarazu* nicht gut.

sōrō tomo (oder *sōrō mo*) 候とも (oder 候も) wenn es auch ist, sein sollte.

sōrauan 候はむ es wird sein, wofür man heute jedoch meistens sagt: *beku-sōrō* 可候.

sōrōte 候て Subordinationsform (selten).

Gewisse amtliche Briefe, wie Gesuche usw., schließen regelmäßig mit *sōrō nari*, einer Umschreibung, wie sie auch sonst in der Schriftsprache vorkommt.

B. Syntax.

1. *Sōrō* in Verbindung mit Verben wird stets an die Stammform, in Verbindung mit Adjektiven an die Adverbialform angehängt, z. B. *itashi-sōrō* ich mache, *yoroshiku-sōrō* es ist gut. Steht das Verbum oder Adjektivum im Negativ, so tritt *sōrō* an die Schlußform des Präsens, z. B. *itasazu-sōrō*, *yoroshikarazu-sōrō*.

2. *Sōrō* tritt in der Regel nur an das Schlußprädikat des Satzes. Koordinierte Zwischensätze endigen mit der Stammform des Verbums¹ bzw. der Adverbialform des Adjektivs, z. B. *tetsuzuki wo ayamari nochi ni kyōka wo yōkyū itashi-sōrō*: man handelte gegen das Verfahren und suchte die Erlaubnis erst später nach. *Yoroshiku birei ni kore ari-sōrō* es ist gut und schön. Mit chinesischen Zeitwörtern (chinesischen Kompositis) wird *sōrō* mitunter auch direkt verbunden, z. B. *Seikyū sōrō* es ist nachgesucht worden (Brief 2). Innerhalb eines Satzes kommt *sōrō* nur als Attributivform vor².

3. Nach *taku* und *beku* fällt *sōrō* häufig weg.

2. Kapitel.

Verbindungen mit *sōrō*.

Su (*suru*) machen wird in Verbindung mit *sōrō* im Briefstil gewöhnlich durch *andre*, der Höflichkeit dienende Verba ersetzt. Diese sind:

a) für die 1. Person:

1. *itasu*, also *itashi-sōrō*.

2. *tsukamatsuru*, also *tsukamatsuri-sōrō*.

In besonders höflichen Redewendungen gebraucht man auch *tate-matsuru* oder *conjitatematsuru*, z. B. *gashi tatematsuri-sōrō*: Ich gestatte mir, meine ehrerbietigen Glückwünsche auszusprechen.

b) für die 2. Person:

1. *Kudasaru*, auch *nashi-kudasaru*, in Interesse des Briefschreibers; z. B. *Waga kokujin no tame go-jinryoku nashikudasare arigataku shashi tate-*

¹ Von Chamberlain Indefinite form genannt.

² Vgl. Brief 2, *hikiwatashi ni oyobi-sōrō dassensha*, die überlieferten Deserteure.

matsuri-sōrō: Für Ihre liebenswürdigen Bemühungen um meine Landsleute spreche ich Ihnen meinen verbindlichsten Dank aus.

2. *nasaru*, also *nasare-sōrō*.

3. *itasaru*, also *itasare-sōrō*.

c) für die 3. Person:

Su (Attributivform *suru*), ebenso auch zuweilen *itasu* (*itasaru*) und *nasaru*.

In Passiv, Negativ, der Stamm- sowie der Attributivform gebraucht man jedoch in der Regel die entsprechenden Formen von *•su•*, z. B. *kifu seraretaru ni yori* infolge davon, daß gewidmet worden sind (vgl. Brief 3).

d) Auch *ai-nari-sōrō* in Verbindung mit der Verbalstammform oder chinesischen Zeitwörtern (Kompositis) entspricht der Bedeutung nach häufig dem Zeitworte *•su•*, z. B. *tori-hakarai ai-nari-sōrō yō*: daß Sie veranlassen möchten; *go-seikyū ai-nari-sōrō*: Sie haben ersucht. *Ai* hat hier seine Bedeutung *•gegenseitig•* verloren und braucht überhaupt nicht übersetzt zu werden.

Eine häufige Verbindung ist auch die von *ni oyobi-sōrō* mit der Stammform oder einem chinesischen Kompositum, z. B. *go-tsūchi ni oyobi-sōrō* ich habe Ihnen mitgeteilt, wörtl.: ist gelangt zu einer Benachrichtigung an Sie.

3. Kapitel.

Kopula.

Die Kopula des Briefstils ist:

I. In Verbindung mit *sōrō*:

a) Positiv:

1. *ni kore ari-sōrō*

2. *ni go-za-sōrō*

b) Negativ:

ni kore naku-sōrō

ni go-za naku-sōrō

kore ari und *go-za* in *go-za-sōrō* können wegfallen und *sōrō* nur durch *ni* verbunden werden, z. B. *fumei ni sōrō*: es ist unklar. In Verbindung mit chinesischen Zeitwörtern sowie nach Adverbien wird *ni* regelmäßig weggelassen, z. B. *kōfu kore ari-sōrō* es ist übersandt worden (Brief 5), *ō-ō kore ari-sōrō* es ist häufig der Fall (Brief 6)¹.

II. In allen übrigen Fällen, besonders in Nebensätzen.

Nari (aus *ni ari*, was bisweilen dafür gebraucht werden kann) und *tari*, z. B. *mono narazareba* (*ni arazareba*) wenn es nicht Lente sind (Brief 6). *kanchō tarishi kaiguntaii*, der (damals) als Kommandant fungierende Kapitänleutnant (Brief 5).

¹ Am Ende koordinierter Zwischensätze wird als Subordinationsform der Kopula wie in der gewöhnlichen Schriftsprache *ni shite* gebraucht, z. B. *kyōshi ni shite kyōkyō itashi-sōrō*. *•Nicht nur, sondern auch•* heißt ... *ni kore ari-sōrō nomi narazu ... ni kore uri-sōrō*.

4. Kapitel.

Wunschform.

Der Wunsch wird durch *taku* ausgedrückt, das an die Stammform tritt, z. B. *go-sōfu kudasare-taku*: Ich bitte Sie, (es) mir zu senden; *kudasaru* bezieht sich auf den Empfänger, *taku* auf den Schreiber des Briefes.

5. Kapitel.

Pronomen.

In amtlichen Briefen redet der Briefschreiber von sich häufig in der 3. Person und bezeichnet sich dann als „dieser Beamte“. Solche Verbindungen sind *hon-kwan*, *hon-shoku*, ebenso *hon-daijin* dieser Minister, *shō-kwan*, *hi-kwan* der kleine, niedere Beamte.

Das Pronomen possessivum „Ihr“ in der Anrede wird meistens 1. durch *ki* 貴 (geehrt) ersetzt, z. B. *ki-kwan* Ihre (die geehrte) Behörde, *ki-kokujin* Ihr (der geehrte) Landsmann, *ki-kokusen* das Schiff Ihres (des geehrten) Landes.

2. durch das Höflichkeitspräfix *go* (on, o) 御, das überhaupt wertvolle Anhaltspunkte für das Verständnis des Textes gewährt. So deutet es fast immer darauf hin, daß es sich um eine Angelegenheit des Adressaten handelt, z. B. *go-kisai* von Ihnen bezeichnet (Brief 5). Mitunter ist *go* freilich auch Gegenständen des Briefschreibers beigelegt. Dann handelt es sich aber stets um eine im Interesse des Empfängers vorgenommene Tätigkeit (vgl. Anm. 5 zu Brief 2).

Außer *go* (on, o) kennt die Schriftsprache, hauptsächlich aber der Briefstil, noch andre Wörter als Präfixe, die Überbleibsel der ältern Umgangssprache sind und bisweilen auch heute noch in der Umgangssprache gebraucht werden können. Dahin gehören die Verba: *ai*, *sashi*, *hiki*, *tori*, *uchi* usw. Dieselben haben aber ihre ursprüngliche Bedeutung verloren: z. B. *ai-negai* bitten, *sashi-age* darbieten, *hiki-watasu* übergeben, *tori-shirabe* untersuchen, *uchi-wasure* vergessen usw.

6. Kapitel.

Chinesische Schreibweise.

Bei einigen Wortverbindungen und Verbalformen ist noch die chinesische Schreibweise häufig. Dahin gehören:

oyobu 及, z. B. 及通知候 *tsūchi (ni) oyobi-sōrō*,

u 得, z. B. 得貴意候 *kii (wo) e-sōrō*. Vgl. auch 未得貴意 *imada kii (wo) ezū*,

itasu 致, z. B. 致啓上候 *kijō itashi-sōrō*,

motte 以, z. B. 以書簡 *shokan (wo) motte*,

kore 之, z. B. 有之候 *kore ari-sōrō*,
katashi (in Zusammensetzungen *gatashi*) 難, z. B. 難取計候 *tori-hakaraigataku-sōrō*,
beshi 可, z. B. 可申候 *mōsubeku-sōrō*,
nagara 乍, z. B. 乍遺憾 *ikau nagara*,
zu (neg. Präs.), durch 不 ausgedrückt, z. B. 不致 *itasazu*,
azukaru 預, z. B. 預御厄介 *go-yakkai (ni) azukari*,
itaru 至, z. B. 至明日 *myōichi (ni) itari*,
ōzu 應, z. B. 應御請求 *go-seikyū (ni) ōzu*,
kōmuru 蒙, z. B. 蒙御厚情 *go-kōjō (wo) kōmuru*,
gotoshi 如, z. B. 如左 *sa no gotoshi*,
se (Endung der Kausativform) 爲, z. B. 爲致 *itasase*,
shitagau 從, z. B. 從先例 *senrei (ni) shitagau*,
sessu 接, z. B. 接來簡 *raikan (ni) sessu*,
tatematsuru 奉, z. B. 奉願候 *negai-tatematsuri-sōrō*,
tame 爲, z. B. 爲念 *nen (wo) tame*,
nashi 無, z. B. 無相違 *sōi nashi*,
makasu 任, z. B. 任貴命 *kinrei (ni) makase*,
yoru 依, z. B. 依例 *rei (ni) yotte*.

Die Passivendung wird durch vorgesetztes 被 ausgedrückt, also:
 被差許候 *sashi-yurusare-sōrō*.

Wie obige Beispiele ersehen lassen, werden die betreffenden Ausdrücke den Wörtern oder Wortverbindungen, denen sie grammatisch folgen, vorangeschrieben. Die Flexionspartikeln *wo* und *ni* fallen dann weg und müssen beim Lesen ergänzt werden. Schreibt man sie jedoch mit der japanischen Kana, so werden die betreffenden Wörter, die sonst vorstehen, nachgestellt; so kann man schreiben: 通知ニ及ビ (s. das 1. Beispiel).

7. Kapitel.

Konjunktion.

Durch folgende als Konjunktionen verwandte Wörter wird hauptsächlich die Unterordnung ganzer Sätze bewirkt. *Aida* 間, *jō* 條, *tokoro* 處. Die erstern beiden Ausdrücke können mit »weil«, »da«, »nachdem«, der letztere mit »obgleich« übersetzt werden; häufig gibt man sie aber auch, die betreffenden Sätze koordinierend, mit »daher«, »somit«, »nunmehr« bzw. mit »indessen« wieder. Das gleiche gilt von ähnlichen Ausdrücken, wie *ni yotte* 依て, *ni tsuki* 付, *ni tsuite* 就て,

gi 儀, *ni tai shi* 対し, *ni kwan shi* 関し, die sämtlich dem deutschen „betreffs“, „in bezug“, „bezüglich“ entsprechen. *Ni yori* 因り in Verbindung mit Substantiven, sowie *motozuki* 基き heißt „in Gemäßheit“, „auf Grund“, „nach“; *jō* 上, verbunden mit Substantiven oder Adjektiven, drückt ebenfalls den Zweck oder Grund aus, z. B. *kenkōjō* auf die Gesundheit hin, aus Gesundheitsrücksichten. „Daß“, „damit“ heißt *yō* 様, *mune* 旨 und *omomuki* 趣. Die beiden letzten Wörter bedeuten eigentlich Inhalt, Zweck. Auch die Verbindung beider Zeichen zu einem Worte 趣旨 *shushi* hat dieselbe Bedeutung.

8. Kapitel.

Die häufigern Einleitungs- und Schlußredewendungen amtlicher Briefe sind die folgenden:

I. Einleitungssphrasen.

Gewöhnliche Briefe.

1. 拜啓(謹啓) *haikai* (*kinkei*).
2. 以書簡致啓達(啓上)候 *shokan wo motte kaitatsu* (*keijō*) *itashi-sūrō*.

Beantwortende Briefe.

3. 拜讀(拜復) *haidoku* (*haifuku*).
4. 貴簡拜見仕候 *kikan haiken tsukamatsuri-sūrō*.

II. Schlußphrasen.

Gewöhnliche Briefe.

5. 此段得貴意候(右得貴意度如斯御座候) *kono dan kii wo e-sūrō* (*migi kii wo e-taku kaku no gotoku ni go-za-sūrō*).
6. 此段通知迄得貴意候 *kono dan tsūchi made kii wo e-sūrō*
 (. . . 及御照會候 (. . . *go-shōkwaï ni oyobi-sūrō*
 . . . 及御通知候 . . . *go-tsūchi ni oyobi-sūrō*
 . . . 及御通牒候) . . . *go-tsūchō ni oyobi-sūrō*).
7. 茲ニ及御披露候 *koko ni go-hirō ni oyobi-sūrō*.
8. 此段御依頼申進候 *kono dan go-irai mōshi-shinji-sūrō*.
9. 本大臣ハ茲ニ重テ閣下ニ向ツテ敬意ヲ表シ候 *honetajin wa koko ni kasanete kakka ni mukatte kei ni hyōshi-sūrō*.

Beantwortende Briefe.

10. 此段回答迄得貴意候 *kono dan kwaitō made kii wo e-sūrō*
 (此段回答申進候 (*kono dan kwaitō mōshi-shinji-sūrō*
 此段及御回答候) *kono dan go-kwaitō ni oyobi-sūrō*).

III. Schlußworte¹.11. 敬具 (敬白, 拜具) *keigu* (*keihaku*, *haigu*).

Übersetzung.

1. Ich habe die Ehre, ergebenst mitzuteilen.
2. Hierdurch beehre ich mich, Ihnen folgende amtliche Mitteilung zu machen.
3. Ich habe die Ehre gehabt, Ihr Schreiben zu lesen.
4. Ich habe von Ihrem gefälligen Schreiben Kenntnis genommen.
5. Ich bitte Sie um Ihr geneigtes Einverständnis mit dem Obigen.
6. Obiges beehre ich mich ergebenst mitzuteilen.
7. Hiermit beehre ich mich Ihnen mitzuteilen.
8. Obige Bitte beehre ich mich ergebenst vorzutragen.
9. Ich benutze diese Gelegenheit, Ew. Exzellenz meine vorzüglichste Hochachtung zu erneuern.
10. Obiges beehre ich mich ergebenst zu erwidern.
11. Ergebenst.

9. Kapitel.

Einiges über den Briefumschlag.

In japanischen Briefen, privaten wie auch amtlichen, ist stets auf der Rückseite des Umschlags Name, Titel und Adresse des Absenders angegeben.

Auf der Vorderseite des Briefumschlags finden sich links neben der Adresse mitunter folgende Ausdrücke:

1. *On-jū* 御中, wenn der Brief nicht an die Person, sondern an die Behörde adressiert ist; *onjū* heißt eigentlich „geehrte Mitte“, also an ein Mitglied der betreffenden Behörde (*onjū* ist auch der im Briefe selber enthaltenden Adresse in der Regel beigefügt).
2. *himitsu* 秘密 oder *kimitsu* 機密 geheim.
3. *shinten* 親辰 persönlich.
4. *shikyū* 至急 eilig.

10. Kapitel.

Anleitung zum Übersetzen.

A. Einleitungs- und Schlußphrasen.

Es empfiehlt sich, die im Kapitel 8 aufgeführten Redewendungen bei der Übersetzung einer Note zunächst unberücksichtigt zu lassen und zuerst in das Verständnis des Zwischentextes einzudringen. Ist man sich über den Inhalt des letztern klar geworden, so ergibt sich die Übersetzung der fraglichen Redensart ganz von selbst. Phrasen wie *haikei*, *haidoku*, *shoken*

¹ In dem schriftlichen Verkehr zwischen japanischen Behörden untereinander fallen die Einleitungs- und Schlußphrasen in der Regel weg.

wo motte keijō itashi-sūrō braucht man meistens überhaupt nicht zu übersetzen. Am praktischsten faßt man sie mit den üblichen Schlußredewendungen wie *kono dan kii wo e-sūrō* zusammen und übersetzt: Ew. usw. (je nach dem Range des Adressaten entweder Exzellenz 閣下 *kakka* oder Hochwohlgeboren 貴下 *kika*) beehre ich mich ergebenst mitzuteilen, daß usw. Handelt es sich um eine beantwortende Note, welche an dem in der Regel gegen Schluß des Schriftstücks sich findenden Worte *-kwaite* als solche erkennbar ist, so übersetzt man am besten unter Hinzufügung des Datums des im Text zitierten Ersuchungsschreibens die Anfangs- und Schlußphrase zusammen mit: Ew. usw. beehre ich mich auf das gefällige Schreiben vom (Datum) ergebenst zu erwidern, daß usw., oder: In Erwiderung auf das gefällige Schreiben vom (Datum) beehre ich mich Ew. usw. ergebenst mitzuteilen, bzw. nachstehende ergebenste Mitteilung zu machen.

B. Eigentlicher Text.

Bei der Übersetzung des Zwischentextes ist zunächst die Satzabteilung von größter Wichtigkeit. Trotz der im Japanischen vorherrschenden Neigung zum Subordinieren der Sätze und trotz des Fehlens jeglicher Interpunktion ist dies im *Sōrōbun* verhältnismäßig einfach. Denn da das Prädikat, sei es ein Verbum, Adjektivum oder eine Kopula, stets am Ende des Satzes steht und in der Regel mit *sūrō* verbunden ist, so bildet jedes im Text vorkommende *sūrō* den Schluß eines Satzes. Ausgenommen sind nur die seltenen Fälle, in denen *sūrō* Attributivum ist. Nach jedem *sūrō* lasse man also eine Ruhepause eintreten. Da nach *beku* und *taku*, besonders nach letzterm, *sūrō* mitunter wegfällt, so deuten auch diese Wörter auf das Ende eines Satzes hin. Hat man auf diese Weise eine Art Interpunktion vorgenommen, so gehe man bei der Übersetzung der einzelnen Sätze von dem Prädikat aus und schreite durch Fragen nach dem nähern und entfernten Objekt sowie sonstigen nähern Bestimmungen allmählich nach oben aufwärts. Dies Verfahren rechtfertigt sich durch die Eigentümlichkeit der japanischen Syntax wie im besondern dadurch, daß im Japanischen, zumal da das Subjekt häufig fehlt, das Prädikat die alleinige Basis des Satzes bildet.

Diese Methode soll zunächst nur dazu dienen, in das Verständnis des Textes einzudringen. Ist dies geschehen, so kann die schriftliche Übersetzung in freier Weise vor sich gehen. Um in das obige Verfahren näher einzuführen, ist der Hälfte der Musterbriefe eine Textanalyse beigefügt, die unter Weglassung der Einleitungs- und Schlußphrasen sowie nebensächlicherer Sätze und Wörter auf der fraglichen Methode beruht.

2. Japanischer Text der Dokumente.

Nr. 1.

以書翰致啓達候陳者本官
 儀本日工京致候^ニ付不在中
 書記官東廳務代理致候
 奈此^段通知^ニ得貴意候
 敬具

明治三十八年二月十三日

兵庫縣知事

某

獨逸國領事

何某貴下

Nr. 2.

以書翰致啓達候陳者逮捕
 援助法^ニ依^リ逮捕方御請求
^ニ基^キ曩^キ^ニ及御引渡候貴
 國松某号既松者某外九名
^ニ對^{スル}搜查及^ニ其他^ノ費用
 合計金百四圓別紙之通某
 警察署長ヨリ請求候條御
 送金相成度此段及御照會
 候敬具

明治三十八年二月三日

神戸地方裁判所

検事正 某

獨逸國領事

何 某 貴下

Nr. 3.

以書翰致啓達候陳、神戸市元
居留地京町七十五番東商會
代表者貴國臣民何某氏ヨ
リ東京帝國工科大学、應
用化學科教室學術研究
用トヒテ人造藍外二十二点寄
附セラルニ依リ賞状木杯神
戸市長ヲ經テ下付取計置候
條此致及御通牒候 敬具

明治三十七年一月十六日

兵庫縣知事 何 某

獨逸國領事

代理 何 某 貴下

Nr. 4.

以書翰致啓達候陳者我國
 稅徵收工必要有之別紙記
 載、人々、所在取調候處
 不明、付貴館、於、御承處
 知、稟之有之候得者、在御
 手數摘要欄内、其所在御
 記入相煩、度此、繼得貴
 意候敬具

明治三十八年二月十七日

神戸稅務署長

稅務官 某

獨逸國領事館

御中

Nr. 5.

以書翰致啓上候陳者貴國
 洗^ニ松^ト「~~ト~~」^ト中^ト弐^カ豊^カ後^カ海^カ峽
 ；^ニ於^ニ帝^ニ國^ニ水^ニ雷^ニ艇^ニ第^ニ上^ニ「~~ト~~」^ト
 本^ニ弐^ト衝^ニ突^ニシ^{タル}件^ニ：聞^シ
 「フレンスブル^ニ」^ニ海^ニ事^ニ審^ニ判^ニ所^ニ
 ヲ^リ申^立：基^キ貴^ニ翰^ニ御^ニ記^ニ載^ニ
 四^ニ個^ニ事^ニ項^ニ：就^キ説^ニ明^ニ書^ニ送^ニ付^ニ
 方^ニ本^ニ年^ニ七^ニ月^ニ十^ニ九^ニ日^ニ付^ニ第^ニ七^ニ。
 弐^ニ貴^ニ翰^ニヲ^リ以^テ御^ニ照^ニ會^ニ，趣^ニ
 敬^ニ承^ニ致^ニ候^ニ右^ニ：早^ニ速^ニ海^ニ軍^ニ大^ニ
 臣^ニ、及^ニ移^ニ牒^ニ置^ニ候^ニ處^ニ今^ニ回^ニ同^ニ大^ニ
 臣^ニヲ^リ衝^ニ突^ニ當^ニ時^ニ第^ニ上^ニ「~~ト~~」^ト弐^カ艇^ニ長^ニ
 タ^リシ海^ニ軍^ニ大^ニ尉^ニ東^ニ屋^ニ雅^ニ丰^ニ，説^ニ
 明^ニ書^ニ別^ニ紙^ニ，通^ニ達^ニ有^ニ之^ニ便^ニ：付^ニ茲^ニ
 ；及^ニ御^ニ移^ニ送^ニ候^ニ間^ニ可^ニ然^ニ御^ニ取^ニ計^ニ
 相^ニ成^ニ度^ニ此^ニ段^ニ回^ニ答^ニ旁^ニ本^ニ大^ニ臣^ニハ
 茲^ニ：望^ニ閣^ニ下^ニ：向^ニ敬^ニ意^ニヲ^リ表^ニ
 シ候^ニ敬^ニ具^ニ

明治三十八年九月二十日

外務大臣 某

獨逸特命全權公使
何 某 閣下

Nr. 6.

以書翰啓上致候陳者客年七月
煙草專賣法實施後煙草，
輸入ハ日本政府，專權屬シ
個人、健康上習慣上^ニ缺^クベカラ
サル煙草ニ限リ豫メ政府，許
可ヲ得テ輸入ヲ^ハシ得ル事ト相
成候就^テ、今十月五日第六五
四一號ヲ以テ本邦在留、貴國
臣民、其旨通知相成度様御

依頼^ニ及置候處^ニ爾未^モ尚^ホ其
 手續^ヲ誤^リ現品^ニ到着^セ後^ニ於^テ
 許可^ヲ要求^{スル}者^ハ往々^ニ有^レ之
 候^ニ是等^ハ畢竟^ニ新法^ニ施行^ス際^ニ
 亦^モ手續^ニ通曉^{セザル}モノト認^ム
 斟酌^ヲ加^ヘ特^ニ許可^ヲ與^ヘ未^リタ
 ル次第^ニ有^レ之候^ニ得^ル共^ニ今^ニヤ煙草
 專賣^ノ法^ニ實^ニ施^ス後^ニ已^ニ一^ニ年^ニ有^レ餘
 ヲ經過^シ最早^ニ特別^ニ斟酌^ヲ
 加^フヘキ理由^{無^レ之}ト認^ム候^ニ間
 今後^ニ正當^ニ手續^ヲ履^ミ又健康
 上^ニ習慣^上其^ノ喫用^ヲ廢^{スル}能^ハセ
 フト^ヲ確^ニ認^シ得^ルモノ^ニ非^{ザル}ハ許
 可^ニ不^レ致^ス候^ニ間閣^下ニ於^テ周^ク在^リ留
 臣^民ノ右^ノ之^ノ趣^旨告知^ス方^ニ御取^計
 相成^候様^ニ致^ス度^ニ本^ノ官^ハ茲^ニ閣^下
 敬^ニ意^ヲ表^シ候^ニ敬^ニ具^ス

明治三十八年十二月廿日

煙草專賣局長 某

獨逸國領事

何 某 啟

Nr. 7.

以書翰致啓達候陳者拙者儀今般
大阪地方裁判所檢事正：被補本
日就任致候條此段及御通知候敬具
明治三十七年四月十日

大阪地方裁判所檢事正 國不二 東

獨逸國萊瑞西國領事

何某貴下

Nr. 8.

以書翰致啓達候陳者本月三日
附^ラ以^テ逮捕方御請永相成候
貴國船某号晚艀者別紙氏
名^ヲモ^リ、本月三日某警察署
於^ニ逮捕候^ニ付直^ニ本船、
押送方取計候様同署長、反
指揮置候條右御了知相成度
此段及御通知候敬具
明治三十八年二月四日

神戶地方裁判所
庶事正 某

獨逸國領事

何 某 貴下

Nr. 9.

以書翰致略上候陳者余般第一
高等學校教師貴國人某氏勤
物研究、爲、津繩縣、出張、付
彼地旅行中地方官署補助、
預度旨申出候趣、本月廿三日
附貴翰、以、御表示之般了
欲致候依、在、趣、至急計
御繩縣知事、及通知置候間
御承知有之度儀此般回答得

貴意候敬具

年 月 日

外務大臣 某

獨逸特命全權公使、

何 某 閣下

Nr. 10.

以書翰致啓上候陳有本官儀
 此度神戸税務監督局長タル
 外本月一日ヨリ新設相成タル
 神戸塩務局長業務被令候
 付塩務に關スル一切之事務、
 向後當局内ニ於ニ可取扱付
 茲ニ及御披露候敬具

明治三十八年四月七日

神戸税務監督局長 某

獨逸國領事

何某貴下

Nr. 11.

以書翰致啓達候陳、本月七日
 附以貴國郵船中ノ瑞紀淡
 海峽通航、際停船セラレタル作
 其原因調査方御依頼
 相成候趣了承直、由良要宏
 司令官ニ對シ右問合セ候處
 當時恰モ敬言、衛船六代中、
 有之候ノミナラズ當日ハ天候不
 良ナリニ爲、當方容易ニ誤汽

船、發見^レ得^レず^リし^ニ依^リ高^レ當^レ用
 路者^ニ對^シテ、將^テ来^ニ右^ノ様、不^レ
 都合無^ク之^ノ様^ニ充^テ今^ノ般^ニ達^シ置^キ
 キタル旨面答有^ク之^ノ候^ニ奈^ニ右^ノ様御
 承知相成^リ度此^ノ致^シ面答^ニ得^レ
 貴意^ニ候^ニ 敬^ニ具^ス

明治三十七年七月九日

兵庫縣知事 何某

檣逸同船事代理
 何某 貴下

Nr. 12.

本月廿六日附第三五九號貴翰
 以^テ貴國^ノ人^ノ某氏^ハ三^{ヶ月}期限
 内地旅行免狀交付方御依頼、
 趣致承知候然^ルニ右^ノ某氏^ハ獨^ニ
 逸協會學校、雇^ニ教師^ニ之^テ
 現^ニ府下彌町區二番町十四番地
 僑居致居候處我國人^ノ雇^ニ
 居留地外^ニ僑居^ノ者^ハ八^{ヶ月}期一
 般休業、期^ニ節^ニ非^ハトキ^ハ譯^ニ二

週間以上、旅行ヲ許可セザル例規有
之候間、遺憾御承意ニ應ジ難
、候際右様御ノ承相成度此致
回答申進候敬具

年月日

外務大臣某

獨逸特命全權公使

何某閣下

Nr. 13.

科啓陳者、戊辰八月貴國公使ヨリ
第二六一號書翰ヲ以テ内地旅行免
狀交付方御請求相成候貴國人某、
某氏ハ曾テ神奈川縣下ニ遊學規
模違犯^ル、唐ニ因リ現今外務大臣ヨ
リ御照會中ニ有之候貴國人某、
某氏ト姓名共粗同一ニ有之候^ル、
同一人ト云々爲念承知致度候間、
御手數御取調御報知相成度此致
御依頼申進候敬具

年月日

外務大臣官房庶務課長

獨逸公使館書記官貴下

Nr. 14.

本月八日附第三一號貴國輪接手致
 披閱候隔者在橫濱貴國商人某氏
 病氣養生爲向々六月間日光其他
 旅行免狀交付之儀御請求之趣致
 承知候然、同氏、曾々靜岡縣下
 在子警察官、制止ヲ肯セズ旅行免
 狀記載、地方以外ニ旅行シム件、
 付義キ、亦大臣ヨリ閣下、御注意
 ヲ促置候貴國人某氏ト粗姓名同
 一、付テ茲念當省庶務課長申付事
 ヲ、貴館書記官ニテ一應及御問合
 候延果シテ同一人ト云、回答ヲ得
 候就テ、旣テ規程違礙者處罰、
 件閣下貴我兩國政府間、於テ滿
 足ノ協議相整候近、同氏對内地旅
 行免狀交付儀、何分難取計候間在
 様御了承相成度此致、
 外務大臣 某
 樞密院公使 某閣下

Nr. 15.

客月廿三日附貴翰致接于候陳者貴
帝國快走砲艦某號艦長某氏今回
北海道航行相成於邦沿海諸港寄
艦被致度旨以于右航行之間之添寄
交付方御依頼之趣致承知候即貴需
應之別紙添書宣通差進候間同艦
長御轉送相成度且御申越、趣該
艦通過、沿海地方相達還通可申候此
致回答得貴意候敬具

年 月 日

外務大臣某

獨建特命全權公使
何某閣下

Nr. 16.

科讀陳者貴國人某外五名索那
御所並二條離宮拜觀願公儀
被差許候付別紙添書及御送
付候條狀人御傳達相成度此致
及御回答候敬具

年 月 日

主殿頭某

獨建特命全權公使
何某閣下

Nr. 17.

本月三日時第三四號以貴翰聞下御自
 用、葡萄酒紙類書籍合七、七函翰入
 無耗通聞之儀橫濱祝問、遠方御依
 賴之趣致了承候即、別紙通聞証書
 差進候間御領取相成度候尤之元價量
 數儀、祝問、通知、要候間該品御領
 取上相分候揚者當省、御通知相成度
 此致回答得貴意候敬具

年月日

外務大臣 某

獨逸特命全權公使

何某閣下

Nr. 18.

以書翰致啓上候陳者蒲瀨西司法樞
 密議官兼入校授某氏、勲三等、叙、
 旭日章、賜度旨上奏可致、候貴政府
 於、御具存無之候致承知度候間、御
 身數貴政府、御問合上何分、御回答相成
 度此致得貴意候敬具

年月日

外務大臣 某

獨逸特命全權公使

何某閣下

3. Transkription der Dokumente.

Nr. 1.

Shokan wo motte keitatsu itashi-sōrō. Nobureba honkwan gi¹ honjitsu jōkyō itashi-sōrō ni tsuki fuzai-chū shokikwan² bō³ chōmu dairi itashi-sōrō jō. kono dan tsūchi made kii wo e-sōrō.

keigu.

Meiji san jū hachi nen ni gwatsu jū san nichi.

Hyōgoken chiji

bō.

Doitsukoku ryōji⁴

nani no bō kika.

Anmerkungen. ¹ *gi* hat hier die Bedeutung von *wa*. ² *sho* = *kaku*; *ki* = *shiruru*; *kwan* = *yaku*; *shokikwan* entspricht unserem „Sekretär“. Der Titel *shokikwan* ist für die höheren Beamten der Keuchō seit einiger Zeit in Wegfall gekommen und durch *jimukwan* ersetzt worden. ³ *bō* = *soregashi* ein Gewisser. Eigennamen sind in den Briefen in der Regel fortgelassen und durch *bō* ersetzt. ⁴ Konsul *ryō* = *osameru*; *ji* = *koto*.

Nr. 2.

Shokan wo motte keitatsu itashi-sōrō. Nobureba taihō¹-enjohō² ni yori taihō-kata³ go-seikyū⁴ ni motozuki saki ni on⁵ hiki-watashi ni oyobi-sōrō kikokusen bō⁶ gō dassensha⁶ bō haka kumei ni taisuru sōsa⁷ oyobi sono ta no hiyō gōkei kin hyaku yo yen besshi no ūri bō keisatsu shochō yori seikyū sōrō jō go-sōkin⁸ ai-nari-taku. kono dan go-shōkwai ni oyobi-sōrō. keigu.

Meiji san jū hachi nen ni gwatsu san nichi.

Kōbe chihō⁹-saibansho¹⁰

kenjisei¹¹ bō.

Doitsukoku ryōji

nani no bō kika.

Anmerkungen. ¹ Verhaftung *ho* = *toraeru*. ² Hilfeleistung *en* = *tasukeru*; *jo* = *tasukeru*. ³ *kata* drückt in dergleichen Verbindungen den Infinitiv mit -zu- aus. ⁴ Ersuchen *sei* = *kou*; *kyū* = *motomeru*. ⁵ *on* weil die Übergabe im Interesse des Empfängers erfolgt ist (vgl. Bemerkung zum 5. Kapitel). ⁶ Deserteur *datsu* = *nogareru*; *sen* = *fune*; *sha* = *mono*. ⁷ Ermittlung *sō* = *sagasu*; *sa* = *shiraberu*. ⁸ Geldsendung *sō* = *okuru*; *kin* = *kane*; ähnliche Verbindungen mit *sō* sind z. B. *sōhon* Büchersendung; *sōseki* = Übersendung des Standesregisters. ⁹⁻¹⁰ = Landgericht; *chihō* = Landschaft. Die japanischen Gerichte heißen: a) *kusōibansho* = Amtsgericht, b) *chihōsaibansho* = Landgericht, c) *kōsōin* = Appellationsgericht, d) *daishinin* = Reichsgericht. ¹¹ *kenjisei* = Erster Staatsanwalt. *ken* = *shiraberu*; *ji* = *koto*; *sei* = *tadashii*.

Nr. 3.

Shokan wo motte keitatsu itashi-sōrō. Nobureba Kōbe-shi moto kyoryūchi¹ kyōmachi shichi jū go ban bō shōkwai daihyōsha kikoku-jimmin nani bō shi yori Tōkyō-teikoku-kōkwa²-daigaku ye ōyō³-kwagakukwa⁴ kyōshitsu⁵ gakujutsu

kenkyū-yō to shite jinzō-ai hoka ni jū ni ten⁶ kifu-seraretaru ni yori shōjō mokuha⁷ Kōbe shichō⁸ wo hete kafu torihakarai⁹ oki-sōrō jō. kono dan go-tsūchō ni oyobi-sōrō. keigu.

Meiji san jū shichi nen ichi getsu jū roku nichi.

Hyōgoken chiji nani no bō

Doitsukoku ryōji

dairi nani no bō kika.

Anmerkungen. ¹ Fremden-niederlassung (Settlement) *kyo* = *oru*; *ryū* = *todomaru*; *chi* = *basho*. Die alten Settlements sind seit dem im Jahre 1899 erfolgten Inkrafttreten der neuen Handelsverträge in Wegfall gekommen, daher *moto* = früheren. ² Technische Fakultät *kō* = *takumi*; *kwa* = Abteilung. ³ Ausübung, Anwendung, Gegenteil von Theorie. ⁴ Abteilung für Chemie *kwa* = *bakery*; *gaku* = Wissenschaft. ⁵ Lehrsaal *kyō* = *oshiru*; *shitsu* = *heya*. ⁶ Punkt; wird häufig für Stück gebraucht. ⁷ Holz-Sakebecher *moku* = *ki*; *hai* = *sakazuki*. Sakebecher sind beliebte Gelegenheitsgeschenke japanischer Behörden an Privatpersonen. Auch goldene (*kimpai*) und silberne (*gimpai*) Sakebecher werden je nach der Größe der Verdienste gewidmet. ⁸ Bürgermeister. *shi* Bezeichnung für größere, *chō* für kleinere Städte. Der Bürgermeister der letzteren heißt *chōchō*, der Vorstand eines Dorfes (*mura*) heißt *onchō*. ⁹ Veranlassen, verfügen (ein in der amtlichen Sprache häufig vorkommendes Wort).

Nr. 4.

Shokan wo motte keitatsu itashi-sōrō. Nobureba waga kokuzei¹ chōshū² jū hutsuyō kore ari besshi kisai³ no hitobito no shozai⁴ tori-shirabe-sōrō tokoro fumei ni tsuki kikan ni oite go-shūchi no kado⁵ mo kore ari sōrawaba ontekazu nagara⁶ tekiyō⁷-ran⁸-nai ye sono shozai go-kinyū⁹ ai-wazurawashi¹⁰ taku. kono dan kii wo e-sōrō. keigu.

Meiji san jū hachi nen ni gatsu jū shichi nichi.

Kōbe zeimusho-chō

zeimukwan bō.

Doitsukoku ryōjikan

on jū.

Anmerkungen. ¹ *kokuzei* = Staatssteuer; *kenzei* = Kensteuer; *shizei* = städtische Steuer; *sonzei* = Dorfsteuer. ² Erheben *chō* = *mesu*; *shū* = *osameru*. ³ Verzeichnet *ki* = *shirazu*; *sai* = *noseru*. ⁴ Aufenthaltsort *sho* = *tokoro*; *zai* = *aru*. ⁵ = Punkt. ⁶ wörtlich: Es ist eine Belästigung (*tekazu*) für Sie (*on*) aber. ⁷ Auszug, Hauptinhalt *teki* = *tsuamau*; *yō* = *kaname*. ⁸ Rubrik *ran* = *ucaku*. ⁹ Hineinschreiben *ki* = *shirazu*; *nyū* = *ireru*. ¹⁰ *wazurawasu* = belästigen.

Nr. 5.

Shokan wo motte keijō itashi-sōrō. Nobureba kikoku kisen bō gō ga Bungo-kaikyō ni oite teikoku suiraitei dai bō gō to shōtotsu shitaru ken¹ ni kwanshi Flensburg kaijishimpansho² yori no mōshi-tate³ ni motozuki kikan go-kisai shiko jikō⁴ ni tsuki setsumeisho⁵ sōfu-kata honnen shichi gatsu jū ku nichi zuke dai shichi jū gō kikan wo motte go-shūkwa⁶ no omomuki keishō⁶ itashi-sōrō. Migi wa sassoku kaigun-daijin ye ichō⁷ ni oyobi-oki-sōrō tokoro konkwai dō-daijin yori shōtotsu tōji dai bō gō teichō tarishi kaigun-tai bō no

setsumeisho besshi no tōri sūfu kore ari-sūrō ni tsuki koko ni go-isō⁸ ni oyobi-sūrō aida shikaru-beku on-tori-hakarai ai-nari-taku⁹. kon dan go-kueitō katakata hon-daijin wa koko ni kasanete kakka ni mukatte kei wa hyōshi-sūrō. keigu.

Meiji san jū hachi nen ku gwatsu ni jū nichī.

Gaimu-daijin bō.

Doitsu tokumei-zenken-kōshi¹⁰

nani no bō kakka.

Anmerkungen. ¹ Angelegenheit *ken* = *kudan*. ² Seeamt *kai* = *umi*; *ji* = *koto*; *shin* = *tsunabiraka*(*nuru*); *han* (*pan*) = *kimeru*; *sho* = *tokoro*. Das See-mannsamt heißt *kainiusho*; *mu* = *tsutomeru*; *sho* = *yukusho* Behörde. ³ Aussage. ⁴ Sache *ji* = *koto*; *kō* = Punkt. ⁵ Erläuterungsschrift *setsu* = *toku*; *mei* = *akiraba* (*ni suru*); *sho* = *kaku*. ⁶ Kenntnis *kei* = *uyamnu*; *shō* = *uketamawaru*. ⁷ Vom Inhalt Kenntnis geben *i* = *utsuru*; *chō* = *tegami*. ⁸ Schicken *i* = *utsuru*; *sō* = *okuru*. ⁹ Den ganzen Ausdruck *on-tori-hakarai ai-nari-taku* übersetzt man am besten mit: zur weiteren gefälligen Veranlassung. ¹⁰ *tokumei-zenken-kōshi* = Außerordentlicher Gesandter und Bevollmächtigter Minister. *toku* = *hitori*; *mei* = ernennen; *zen* = *wallaku*; *ken* = Recht, Macht; *kō* = *ōyake*; *shi* = *tsukai*. Der Botschafter heißt *tsūki*; der Ministerresident = *benri-kōshi*; *ben* = *wakinaeru*; *ri* = *osameru*.

Nr. 6.

Shokan wa motte keijō itashi-sūrō. Nobureba kakunen shichi gwatsu tabako sembai-hō jissai¹ go tabako no yunyū wa Nippon seifu no senken² ni zokushi kojiri wa kenkō-jō shūkwan-jō kaku-bekazaru tabako ni kagiri arakajime seifu no kyōka wa ete yunyū wa nashi-uru koto to ai-nari-sūrō. Tsuite wa dō jū-gatsu itsuka dai roku sen go hyaku shi jū ichi gō wa motte hompō zairyū³ no kikoku shimmin ye sono mune tsūchi ai-nari-taki yō go-irai ni oyobi-aki-sūrō tokoro jirai⁴ mo nao sono tetsuzuki⁵ wa ayamari gempin tōchaku go ni oite kyōka wa yōkyū suru mono ō-ō kore ari-sūrō. Korera wa hikkyō shimpō⁶ shikō⁷ no sai imada tetsuzuki ni tsūgyō sezaruru mono to mitome⁸ shinshaku¹⁰ wa kuwa toku ni kyōka wa atae-kitari-taru shidai ni kore ari-sūradomo ima ya tabako sembai-hō jissai go sude ni ichi nen yū-yō¹¹ wa keikwa shi mohaya tokubetsu no shinshaku wa kuwō-beki riyū kore nashi to mitome-sūrō aida kongo wa seitō no tetsuzuki wa fumi mata kenkō-jō shūkwan-jō sono kitsuyō wa hai suru atawazaru koto wa kakunen¹² shi-uru mono ni arazareba kyōka itasazu-sūrō aida kakka ni oite amaneku zairyū shimmin ye migi no shushi kokuchi¹³ kata on-tori-hakarai ai-nari-sūrō yō itashi-taku. honkwan wa koko ni kakka ni kei wa hyōshi-sūrō. keigu.

Meiji san jū hachi nen jū ichi gwatsu ni jū ichi nichī.

Tabako sembaikyoku-chō bō.

Doitsukoku ryōji

nani no bō dono.

Anmerkungen. ¹ Monopol *sen* = *moppara*; *bai* = *uru*. ² Ausführung *jitsu* = *makoto*; *shi* = *hodokosu*. ³ Alleiniges Recht. ⁴ Aufenthalt *zai* = *aru*; *ryū* = *tofomaru*. ⁵ Von dann ab *ji* = *sore*; *rai* = *kuru*. ⁶ Verfahren. ⁷ Neues Gesetz

shin = atarashii; *hō* = hōritsu. ⁸ In Kraft treten *shi* = hodokosu; *kō* = okonau.
⁹ Erkennen, dafür halten. ¹⁰ Rücksicht *shin* = kakaru; *shaku* = kumu. ¹¹ *yū* =
aru; *yo* = anari. ¹² Sicher erkennen *kaku* = tashika; *nin*¹ = mitomeru. ¹² Mit-
 teilung *koku* = tsugeru; *chi* = shiru.

Nr. 7.

*Shokan wo motte keitatsu itashi-sōrō. Nobureba sessha gi kompan Ōsaka
 chihō-saibansho kenjisei ni hoserare¹ honjitsu shūnin² itashi-sōrō jō. kono dan
 go-tsūchi ni oyobi-sōrō. keigu.*

Meiji san jū shichi nen shi gwatsu jū ni nichī.

Ōsaka chihō-saibansho kenjisei nani no bō.

Doitsukoku ken³ Suittsurukoku ryōji

nani no bō kika.

Anmerkungen. ¹ *ho* = oginau = eruennen. ² Das Amt antreten *shi* =
tsuku; *nin* = shoku, Amt. ³ Und zugleich *ken* = kaneru, zu gleicher Zeit etwas
 anderes sein; in diesem Falle: Deutscher und Schweizerischer Konsul.

Nr. 8.

*Shokan wo motte keitatsu itashi-sōrō. Nobureba hongetsu mikka zuke
 wo motte taiho-kata go-seikyū ai-nari-soro kikoku-sen bō gū dassensha besshi
 shimei¹ no mono wa hongetsu mikka bō keisatsusho ni oite taiho sōrō ni tsuki
 tadachi ni honsen ye ōsō²-kata tori-hakarai-sōrō yō dō-shichō ye shiki³ ni
 oyobi-oki-sōrō jō migi go-ryōchi ai-nari-taku. kono dan go-tsūchi ni oyobi-
 sōrō. keigu.*

Meiji san jū hachi nen ni gwatsu yokka.

Kōbe chihō-saibansho.

kenjisei bō.

Doitsukoku ryōji

nani no bō kika.

Anmerkungen. ¹ Vor- und Zuname *shi* = uji; *mei* = na. ² Hinsenden
ō = oaseru; *sō* = okuru. ³ Leiten *shi* = yubiasu; *ki* = furuu = schütteln.

Nr. 9.

*Shokan wo motte keijō itashi-sōrō. Nobureba kompan dai-ichi-kōtōgakkō
 kyōshi kikoku-jin bō shi dōbutsu kenkyū no tame Okinawa-ken ye shutchū ni
 tsuki kano chi ryōkō-chū chihōkwansho¹ no hojō² ni azukari-taki mune mōshi-
 ide-sōrō omomuki hongetsu ni jū san nichī zuke kikan wo motte go-raishi³ no
 dan ryōshū⁴ itashi-sōrō yotte migi no omomuki shikyū⁵ Okinawa-ken chiji ye
 tsūchi ni oyobi-oki-sōrō aida go-shōchi kure ari-taku. kono dan kwaitō made
 kii wo e-sōrō. keigu.*

gaimu-daijin bō.

Toshi getsu nichī.

Doitsu tokumei-zenken-kōshi

nani no bō kakka.

Anmerkungen. ¹ Laudesbehörden *chi* = *tokoro*; *hō* = *hōgaku* Richtung; *kwan* = Beamter; *sho* = Behörde. ² Hilfe, Unterstützung *ho* = *oginaw*; *jo* = *tasukeru*. ³ Gesuch *rai* = *kitaru*; *shi* = *shimesu*. ⁴ Kenntnis *ryō* = *oru* (*owaru*); *shō* = *uketamawaru*. ⁵ Sofort *shi* = *itaru*, *itatte*; *kyū* = *isogu*.

Nr. 10.

Shokan wo motte keijō itashi-sōrō. Nobureba honkwan gi kono tabi Kōbe-zeimu-kantoku¹-kyoku²-chō taru no hoka hongetsu ichi jitsu yori shinsetsu³ ainari-taru Kōbe-ennmukyoku-chō kemmu⁴ meizerare-sōrō ni tsuki emmu⁵ ni kwan-suru issai no jimu wa kōgo tū-kyoku⁶ nai ni oite tori-atsukō-beki ni tsuki koko ni go-hirō ni oyobi-sōrō. keigu.

Meiji san jū hachi nen shi gwatsu shichi nichi.

Kōbe-zeimu-kantokukyoku-chō bō.

Doitsukoku ryōji

nani no bō kika.

Anmerkungen. ¹ Kontrollieren *kan* = *kanganiru* = nachsehen; *toku* = *seberu* = beherrschen. ² Abteilung. Mit *kyoku* werden im besonderen auch die einzelnen Abteilungen der Ministerien bezeichnet. Eine Unterabteilung des *kyoku* ist *kua* = Sektion, eine Unterabteilung hiervon *kakari* = Untersektion. ³ Neu errichtet *shin* = *atarashii*; *setsu* = *mōkeru*. ⁴ Zu gleicher Zeit verwalten *ken* = *kaneru*; gleichzeitig etwas tun *mu* = *tsutomeru*. ⁵ Salzverwaltung *en* = *shio*; *mu* = *tsutomeru*. ⁶ Diesseitige Abteilung *tō* = *ataru*.

Nr. 11.

Shokan wo motte keitatsu itashi-sōrō. Nobureba hongetsu nanuka zuke wo motte kikoku gūsen¹ bō gō Kitan-kaikyō² tsūkō no sai teisen³ serare-taru ken ni tsuki sono genin chōsa-kata go-irai ai-nari-sōrō onomuki ryūshō tadachu ni Yura-yōsai⁴-shireikwan⁵ ni taishi migi toi-awase-sōrō tokoro taji adakamo keisei⁶ kūtai⁷-chū ni kore ari-sōrō nomi narazu tōjitsu wa tenkū furyō nari shi tame katagata yō ni gai kisen wo hakkenshi ezarishi ni yori nao tōrosha⁸ ni taishite wa shōrai migi yō no futsugō kore naki yō jūbun gentatsu⁹ shi-okitaru mune kwaitō kore-ari-sōrō jū migi yō go-shōchi ai-nari-taku. kono dan kwaitō made kii wo e-sōrō. keigu.

Meiji san jū shichi nen shichi gwatsu kokonoka.

Hyōgoken chiiji

nani no bō.

Doitsukoku ryōji dairi

nani no bō kika.

Anmerkungen. ¹ Postschiff *yū* = *suumu*; *sen* = *fune*. ² Meeresenge *kai* = *umi*; *kyō* = *semai*. ³ Stoppen *tei* = *totomeru*; *sen* = *fune*. ⁴ Festung *yō* = *kaname*; *sai* = *toride*. ⁵ Kommandant *shi* = *tsukasa-toru*; *rei* = *yobu*; *kuan* = *yaku*. ⁶ Wachtschiff *kei* = *imashimeru*; *ei* = *mamoru*; *sen* = *fune*. ⁷ Abwechslung *kō* = *kawaru*; *tai* = *kawaru*. ⁸ Der betreffende Beamte *tō* = *ataru*; *ro* = *michi*; *sha* = *mono*. ⁹ Strenge Anweisung *gen* = *kibishii*; *tatsu* = *tōru*.

Nr. 12.

Hongetsu ni jū roku nichi zuke dai ni hyaku go jū ku gō kikan wo motte kikoku-jin bō shi ye san-ka-getsu kigen no naichi-ryokō-menjō¹ kōfu-kata go-irai no omomuki shōchi itashi-sōrō. Shikaru ni migi bō shi wa Doitsukyōkai-gakkō no yatōi-kyōshi ni shite gen ni fuka² Kōjimachiku nibanchō jū yo banchi ni kyōkyō itashi-ori-sōrō tokoro waga kokujin ni yatoware kyōryūchi gwai ni kyōkyō no mono ye wa kaki ippan kyūgyō³ no kisetsu⁴ ni arazaru toki wa subete ni shū kan ijō no ryokō wo kyōka sezarū reiki⁵ ni kore ari-sōrō aida ikan nagara go-raii ni ōjigataku sōrō jō migi yō go-ryōshō ai-nari-taku. kono dan kwaitō mōshi-susume-sōrō. keigu.

Toshi getsu nichi.

Gaimu-daijin bō.

Doitsu tokumei zenken-kōshi.

nani no bō kakka.

Anmerkungen. ¹ Paß *men* = *yurumu*; *jō* = *tegami*. ² Im *Fu*: *ka* in dergleichen Verbindungen heißt innerhalb, z. B. *kenka* Im *Ken*. ³ Ferien *kyū* = *yasumu*; *gyō* = *uaza*. ⁴ Zeitpunkt *ki* = *Termin*; *setsu* = *fushi*. ⁵ Regel *rei* = *tameshi*; *ki* = *okite*.

Nr. 13.

Haikēi. Nobureba hongetsu yōka kikoku kōshi yori dai ni hyaku roku jū ichi gō shokan wo motte naichi-ryokō-menjō kōfu-kata go-seikyū ai-nari-sōrō kikoku-jin Karl bō shi wa katsute Kanogawa kenka ni oite yūho-kitei¹ ni ihan² shitaru no kado ni yori genkon gwaimu-daijin yori go-shōkwai-chū ni kore ari-sōrō kikoku-jin C. bō shi to seimei tomo hobo doitsu ni kore ari-sōrō ni tsuki hatashite doitsu-jin nari ya ina ya nen no tame shōchi itashi-taku-sōrō aida on-tekazu nagara on-tori-shirabe go-hōchi ai-nari-taku. kono dan go-irai mōshi-susume-sōrō. keigu.

Toshi getsu nichi.

Gwaimu-daijin kwambō³ shomu⁴ kwachō.

Doitsu kōshikwan shokikwan kika.

Anmerkungen. ¹ Bestimmung *ki* = *okite*; *tei* = *hodo*. ² Zuwiderhandlung *i* = *tagau*; *han* = *okasu*. ³ Geheime Kanzlei *kwan* = *yaku*; *bō* = *fusa*. ⁴ Verschiedene (Zentral-) Geschäfte *sho* = *moromoro*; *mu* = *tsutomeru*.

Nr. 14.

Hongetsu yōka zuke dai ni hyaku roku jū ichi gō kikan sesshu¹ hietsu² itashi-sōrō. Nobureba zai Yokohama kikoku shōnin bō shi byōki yōjō no tame mukō rokka-getsu kan Nikkō sono ta ye ryokō-menjō kōfu no gi go-seikyū no omomuki shōchi itashi-sōrō shikaru ni dūshi wa katsute Shizuokakenka ni oite keisatsukwan no seishi³ wo gaenzesu ryokō-menjō kisai no chihō igwai ni ryokō shitaru ken ni tsuki saki ni hōndaijin yori kakka no go-chūi⁴ wo unagashi-oki-sōrō kikoku-jin bō shi to hobo seimei doitsu ni tsuki nen no tame tōshō⁵ shomukwa-chō bō yori kikwan shokikwan made ichiō on-toi-awase ni

oyobi-sōrō tokoro hatashite dōtsu-jin naru mune no kwaitō wo e-sōrō. Tsuite wa yūho-kitei ihansha shobatsu no ken ni kwan shi ki-ga ryōkoku seifu no aida ni oite manzoku naru kyōgi⁴ ai-totonoi-sōrō made wa dō-shi ni taishi naichi ryōkō-menjō kofu no gi wa nanibun tori-hakaraigataku sōrō aida mihi yō go-ryōshō ai-nari-taku. kono dan kwaitō made kii wo e-sōrō. keigu.

Gwaimu-daijin bō.

Doitsu zenken-kōshi

bō kakka.

Anmerkungen. ¹ Empfangen *setsu* = *fureru* berühren *shu* = *te*. ² Erhalten *ki* = *hiraku*; *etsu* = *miru*. ³ Verbot *sei* = *todomeru*; *shi* = *todomeru*. ⁴ Ihre Aufmerksamkeit *chū* = *sonogu*; *i* = *kokoro*. ⁵ Dieses Ministerium *tō* = *ataru*; *shō* = *kaerimiru*. ⁶ Übereinkommen *kyō* = *totonou*; *gi* = *kataru* (*hakaru*) erzählen.

Nr. 15.

Kakugetsu ni jū san nichi zuke kikan sesshu itashi-sōrō. Nobureba kiteikoku kwaisō¹-hōkan² bō gū kanchō bō shi konkwai Hokkaidō ni kōkō ai-nari hompō enkai shokō³ ye kikan⁴ itasare-taki mune wo motte mihi kōkō ni kwan suru tenshō kūfu-kata go-irai no omomuki shōchi itashi-sōrō. Sumawachi kiju⁵ ni ōji besshi tenshō ittō sashi-susume-sōrō aida dō-kanchō ye go-tensō⁶ ai-nari-taku katsu on-mōshi-koshi no omomuki wa gaikan tsūkwa⁷ no enkai chihō ye ai-tasshioki mōsu-beku-sōrō. kono dan kwaitō kii wo e-sōrō. keigu.

Toshi getsu nichi.

Gwaimu-daijin bō.

Doitsu tokumei-zenken-kōshi

nani no bō kakka.

Anmerkungen. ¹ Schnellaufend *kwai* = *kokoroyoi*; *sō* = *washiru*. ² Kanonenboot *hō* = *ishibiyu*; *kan* = *ikusabune*. Die übrigen Arten der Kriegsschiffe heißen: Schlachtschiff *senkan* (*sen* = *ikusa*), Kreuzer = *junyōkan* (*jun* = *maru*; *yō* = *ōumi*), Torpedoboot = *suiraiti*; *sui* = *mizu*; *rai* = *kaminari*; *tei* = *kobune*, Torpedozerstörer *kuchikukan*; *ku* = *washiru*; *chiku* = *ou* verfolgen. ³ Sämtliche Häfen *sho* = *moromoro*; *kō* = *minato*. ⁴ Anlaufen *ki* = *yoru*; *kan* = Kriegsschiff. ⁵ Ihr Wunsch *ki* = *tattoi*; *ju* = *motome*. ⁶ Übersenden *ten* = *korobu*; *sō* = *okuru*. ⁷ Passieren (einen Hafen nach dem andern anlaufen) *tsū* = *tōru*; *kwā* = *sugiru*.

Nr. 16.

Haidoku. Nobureba kikoku-jin bō hoka go mei Kyōto gosho narabi ni Nijō rikyū¹ haikwan negai-ide no gi sashi-yurusare sōrō ni tsuki besshi tenshō go-sōfu ni oyobi-sōrō jō honnin ye go-dentatsu² ai-nari-taku. kono dan kwaitō ni oyobi-sōrō. keigu.

Toshi getsu nichi.

Tonono no³ kami⁴ bō.

Doitsu tokumei zenken-kōshi

nani no bō kakka.

Anmerkungen. ¹ Kaiserliche Villa *ri* = *hanareru*; *kyū* = *miya*. ² Übergeben *den* = *toutaeru*; *tatsu* = *tassuru*. ³ Verwaltung der Schlösser. ⁴ Vorstand.

Nr. 17.

Hongetsu mikka zuke dai san jū shi gō kikan wo motte kakka go-jiyō no budōshu kami rui shoseki awasete nana hako yunyū muzei tsūkwan no gi Yokohama zeikwan ye tasshi-kata go-irai no onomuki ryōshō itashi-sōrō. Sunawachi besshi tsūkwan¹-shō² ippū sashi-susume-sōrō aida go-ryōshū ai-nari-taku-sōrō. Mottomo genka ryōsū³ no gi wa zeikwan ye tsūchi wo yōshi-sōrō aida gaihin go-ryōshū no ue ai-wakari-sōrawaba tō-shō ye go-tsūchi ai-nari-taku. kono dan kwaitō kii wo e-sōrō. keigu.

Toshi getsu nichī.

Gwaimu-daijin bō.

Doitsu tokumei-zenken-kōshi

nani no bō kakka.

Anmerkungen. ¹ Zollpermiß *tō* = *tōru*; *kwan* weil es sich um das Zollamt *zei-kwan* handelt. ² Schein. ³ Gewicht und Zahl *ryō* = *hakaru*; *sū* = Zahl.

Nr. 18.

Shokan wo motte keijō itashi-sōrō. Nobureba Puroisu shiho¹ sūmitsu²-gikwan³ ken daigaku kyōju⁴ bō shi wo kun⁵ ni tō ni joserare⁶ kyokujitsu⁷-shō⁸ wo tamawari⁹-taki mune jōsō¹⁰ itasu beku zonji-sōrō. Kī-seifu ni oite go-izon¹¹ kore naku-sōrō ya shōchi itashi-taku-sōrō aida on-tekazu nagara kī-seifu ye on-toi-awase no ue¹² nanibun no go-kwaitō ai-nari-taku. kono dan kii wo e-sōrō. keigu.

Toshi getsu nichī.

Gwaimu-daijin bō.

Doitsu tokumei-zenken-kōshi

nani no bō kakka.

Anmerkungen. ¹ Justiz *shi* = *tsukasadōru*; regieren *hō* = *nori* = Rechtsnorm. ² *Sūmitsu-gikwan* bedeutet hier Geheimrat. *Sūmitsu* (*sū* = Angelpunkt; Wichtigkeit *mitsu* = *hisoka*) ist der Bezeichnung für den japanischen Geheimen Staatsrat *sūmitsuin* entlehnt. ³ Rat *gi* = *hakaru*; *kwan* = *yaku*. ⁴ Professor *kyō* = *oshieru*; *ju* = *sazukeru*. ⁵ Orden *kun* = *isaoshi* = Verdienst. ⁶ *jo suru* (*jo* = *sazuku*), mit *ni* konstruiert heißt verleihen. Die Passiv- oder Potentialform *aserare* ist als Höflichkeitsform gebraucht, weil vom Kaiser die Rede ist. ⁷ Aufgehende Sonne *kyoku* = *asahi*; *jitsu* = *hi*. ⁸ *shō* (*akiraka*) ist das zweite Zeichen von *kunshō* = Orden. ⁹ *tamawaru* = verleihen (vom Kaiser). ¹⁰ Vortrag halten (dem Kaiser) *jō* = *tatematsuru*; *sō* = *mōshigeru*. ¹¹ Verschiedene Meinung *i* = *kotonaru*; *zon* = *omou*. ¹² nachdem, auf Grund.

4. Deutsche Übersetzung der Dokumente.

Nr. 1.

Euer Hochwohlgeboren beehre ich mich ergebenst mitzuteilen, daß ich heute nach Tōkyō reise, und daß während meiner Abwesenheit der Sekretär, Herr X., mich vertreten wird.

13. Februar 1905.

Gouverneur des Hyōgo-Ken.

An den Kaiserlich Deutschen Konsultsverweser

Herrn X., Hochwohlgeboren.

Wörtliche Übersetzung.

Es reist nach der Hauptstadt dieser Beamte (ich), infolgedessen nimmt wahr vertretungsweise die Amtsgeschäfte der Sekretär Herr X. während der Abwesenheit.

Nr. 2.

Infolge der von Euer Hochwohlgeboren gemäß den Bestimmungen über Hilfeleistung bei Verhaftungen beantragten Festnahme und Übergabe der von dem deutschen Schiffe Y. desertierten Matrosen X. und 9 anderer sind an Kosten für Ergreifung usw. 104 Yen laut beifolgender Aufstellung von dem Polizeivorstand liquidiert worden.

Euer Hochwohlgeboren bitte ich ergebenst, mir den Betrag gefälligst zugehen lassen zu wollen.

3. Februar 1905.

Der Erste Staatsanwalt des Landgerichts zu Kōbe.

An den Kaiserlich Deutschen Konsul

Herrn X., Hochwohlgeboren.

Wörtliche Übersetzung.

Es sind übergeben worden zuvor auf Grund Ihres Gesuchs um Verhaftung gemäß den Bestimmungen über Hilfeleistung die Deserteure des Schiffes Y. Ihres Landes X. und 9 andere, in bezug auf welche erbeten sind von dem Vorstände der Polizeibehörde laut Anlage 104 Yen Kosten der Ergreifung usw.

Infolgedessen bitte ich um Übersendung des Geldes.

Nr. 3.

Der Vertreter der Firma Y. in Kōbe, frühere Fremdenniederlassung Nr. 75, Herr X., hat der Abteilung für angewandte Chemie der Technischen Fakultät der Kaiserlichen Universität in Tōkyō als Studienmaterial für Lehr-

saal zwecke künstlichen Indigo und 22 andere Chemikalien übersandt. Ich habe infolgedessen den hiesigen Bürgermeister veranlaßt, dem genannten Herrn ein Danksagungsschreiben und einen hölzernen Sakebecher zu übermitteln, und beehre mich, Euer Hochwohlgeboren ergebenst hiervon in Kenntnis zu setzen.

16. Januar 1904.

Der Gouverneur des Hyōgo-Ken.

An den Kaiserlichen Konsultsverweser

Herrn Z., Hochwohlgeboren.

Wörtliche Übersetzung.

Ich habe, veranlaßt durch den Bürgermeister von Kobe, die Aushändigung eines Trinkbechers und Anerkennungs-schreibens dafür, daß gewidmet worden sind 22 Sachen außer künstlichem Indigo als Material (Gebrauch) wissenschaftlicher Studien im Lehrsaal für angewandte Chemie der (abhängig von »gewidmet«) Technischen Fakultät der Kaiserlichen Universität zu Tōkyō von Ihrem Landsmann Herrn X., Vertreter der Firma Y. in usw.

Nr. 4.

Zum Zwecke der Erhebung der Staatssteuern beehre ich mich, das Kaiserliche Konsulat ergebenst zu bitten, die Wohnungen der in der beigefügten Liste aufgeführten Personen in die entsprechende Rubrik eintragen zu wollen, falls sie dem dortigen Konsulate näher bekannt sind.

17. Februar 1905.

Der Vorstand des Lokalsteueramtes zu Kōbe.

An das Kaiserlich Deutsche Konsulat.

Wörtliche Übersetzung.

Ich ermittele die Wohnung der Leute, die aufgeführt sind in der Anlage, indem dies wichtig ist zur Erhebung der Staatssteuer. Ich bitte Sie, Sie belästigend, um Eintragung der Wohnungen in die abgekürzte Rubrik, wenn es noch Einzelheiten (kado) gibt, die bekannt sind in Ihrer Behörde betreffs der Unklarheiten.

Nr. 5.

Eurer Exzellenz gefällige Note Nr. 70 vom 19. Juli d. J. habe ich zu erhalten die Ehre gehabt. In derselben haben Euer Exzellenz mir mitgeteilt, daß das Kaiserlich Deutsche Seeamt in Flensburg mit Bezug auf den in der Bungostraße stattgehabten Zusammenstoß des deutschen Dampfers Y. mit dem Kaiserlichen Torpedoboot Nr. über vier von Euer Exzellenz näher bezeichneten Punkte Auskunft erbeten habe. Ich habe von diesem

Wünsche den Marineminister sofort in Kenntnis gesetzt. Von demselben ist mir nunmehr die anliegende schriftliche Auskunft des Kapitänleutnants Z., welcher zur Zeit des Zusammenstoßes das Torpedoboot Nr. befehligte, zugegangen. Indem ich diese in der Anlage zur weiteren gefälligen Veranlassung ergebenst beifüge, habe ich die Ehre, Euer Exzellenz meine ausgezeichnetste Hochachtung zu erneuern.

20. September 1905.

Der Minister der Auswärtigen Angelegenheiten.

An den Außerordentlichen Gesandten und bevollmächtigten Minister

Herrn X., Exzellenz.

Wörtliche Übersetzung.

Ich habe Kenntnis genommen von Ihrem Ersuchen mittels Schreibens vom usw. und Übersendung einer Auskunft über 4 Punkte, näher bezeichnet von Ihnen auf Grund einer Anfrage vom Seeamt in Flensburg bezüglich des Vorfalles des Zusammenstoßes des Kaiserlichen Torpedoboots in der Bungomeeresenge mit dem Dampfer usw. Ich habe mich sofort schriftlich gewandt an den Marineminister, und jetzt ist mir zugegangen anliegende Auskunft des Kapitänleutnants X., der befehligte Nr. zur Zeit des Zusammenstoßes von demselben Minister, und daher übersende ich sie Ihnen jetzt zur weiteren Veranlassung.

Nr. 6.

Nachdem im Juli v. J. das Tabaksmonopolgesetz in Kraft getreten ist, steht das Recht, Tabak einzukaufen, allein der Kaiserlichen Regierung zu. Einzelpersonen wird jedoch auf ihren Antrag die Einfuhr solcher Tabaksfabrikate erlaubt, deren sie aus Gesundheitsrücksichten und Gewohnheit nicht entraten können. Infolgedessen habe ich unter dem 5. Oktober v. J. mittels Schreibens Nr. 6547 Euer Hochwohlgeboren gebeten, den Inhalt dieser Bestimmungen den in Japan ansässigen deutschen Reichsangehörigen zur Kenntnis zu bringen. Trotzdem haben die Importeure zuweilen versucht, die Genehmigung zur Einfuhr erst nach Ankunft der Ware einzuholen. In dergleichen Fällen hat nun die Behörde bisher darauf Rücksicht genommen, daß das durch das neue Gesetz vorgeschriebene Verfahren den Importeuren noch nicht genügend bekannt gewesen sein mochte und ihnen ausnahmsweise die Einfuhr gestattet. Nachdem jedoch seit Inkrafttreten des Gesetzes ein volles Jahr verlossen ist und daher zu der bisher geübten Rücksichtnahme keine Veranlassung mehr vorliegt, soll in Zukunft die Erlaubnis zur Einfuhr nur denjenigen Importeuren erteilt werden, die des Genusses von fremden Tabaken aus Gesundheitsrücksichten und Gewohnheit nicht entraten können; auch wird das bei der Einfuhr zu beobachtende gesetzlich vorgeschriebene Verfahren von nun an streng innegehalten werden. Ich

richte daher an Euer Hochwohlgeboren die ergebene Bitte, den unter ihrem Schutze stehenden Residenten den Inhalt dieses Schreibens sehr gefälligst zur Kenntnis bringen zu wollen.

21. November 1905.

Der Direktor der Tabaksmonopolabteilung.

X.

An den Kaiserlich Deutschen Konsul usw.

Wörtliche Übersetzung.

Es kann einführen mit vorheriger Erlaubnis der Regierung nur (*kagiri*) aus Gesundheit und Gewohnheit unentbehrliche Tabake eine Privatperson, indem es ist alleiniges Recht der japanischen Regierung, Tabak einzuführen nach Inkrafttreten des Tabaksmonopolgesetzes im Juli v. J. Infolgedessen habe ich gebeten, daß Sie mitteilen möchten diese Bestimmung (*mune*) Ihren Landsleuten, die in diesem Lande wohnen, mittels Schreibens vom usw. Indessen ist es öfter vorgekommen, daß die Leute nachsuchten die Erlaubnis in (der Zeit) nach Ankunft der Ware, indem sie fehlten gegen das Verfahren noch in der Folgezeit. Obgleich nun der Fall (Ustand) eingetreten ist, daß man gab Erlaubnis ausnahmsweise, indem man Rücksicht übend annahm, daß noch nicht bekannt sei das Verfahren zur Zeit des Inkrafttretens des neuen Gesetzes, so nimmt man an, daß jetzt nicht mehr Grund vorhanden ist, besondere Rücksicht zu üben, nachdem verflossen ist über ein Jahr schon nach Inkrafttreten des Tabaksmonopolgesetzes. Infolgedessen erteilt man nicht mehr Erlaubnis, wenn nicht solchen Personen, die bestimmt nicht können aufgeben das Rauchen aus Gewohnheit und Gesundheit, indem man einhalten wird das gesetzliche Verfahren jetzt und später, und so (*aida*) bitte ich, von seiten Euer Exzellenz zu veranlassen die Bekanntmachung obigen Inhalts für die sämtlichen dort wohnenden Staatsangehörigen.

Nr. 7.

Euer Hochwohlgeboren beehre ich mich ergebenst mitzuteilen, daß ich zum Ersten Staatsanwalt bei dem Landgericht zu Ōsaka ernannt worden bin und heute die Geschäfte der Staatsanwaltschaft übernommen habe.

12. April 1904.

Erster Staatsanwalt bei dem Landgericht zu Ōsaka.

An den Kaiserlich Deutschen Konsul und Vertreter Schweizerischer Interessen,
Herrn X., Hochwohlgeboren.

Wörtliche Übersetzung.

Ich habe das Amt angetreten heute, indem ich ernannt worden bin zum Ersten Staatsanwalt des Landgerichts in Ōsaka.

Nr. 8.

Euer Hochwohlgeboren beehre ich mich ergebenst mitzuteilen, daß dem gefälligen Ersuchen um Verhaftung vom 3. d. M. entsprechend, die in der Anlage aufgeführten Deserteure des deutschen Dampfers Y. von der Polizei von Z. festgenommen worden sind. Ich habe daher den Polizeivorstand sofort angewiesen, die Übergabe der Leute an Bord des betreffenden Schiffes zu veranlassen.

4. Februar 1905.

Der Erste Staatsanwalt beim Landgericht zu Kōbe.

An den Kaiserlich Deutschen Konsul Herrn X., Hochwohlgeboren.

Wörtliche Übersetzung.

Sie haben ersucht um Verhaftung mittels Schreibens vom usw. Es sind festgenommen worden von der Polizei zu Y. am usw. die vier in der Anlage aufgeführten Leute, Deserteure Ihres Dampfers usw. Infolgedessen habe ich veranlaßt die Überführung derselben aufs Schiff und bitte, hiervon Kenntnis zu nehmen usw.

Nr. 9.

In Erwiderung auf Euer Exzellenz sehr gefälliges Schreiben vom 23. d. M., in welchem Sie mich benachrichtigen, daß der Lehrer bei der ersten Höheren Mittelschule Herr X., deutscher Reichsangehöriger, zum Zwecke zoologischer Forschung sich nach dem Okinawa-Ken begeben wird und Ihre Vermittlung nachgesucht hat, um während seiner Reise die Unterstützung der dortigen Lokalbehörden zu genießen, beehre ich mich, Euer Exzellenz ergebenst zu benachrichtigen, daß ich den Gouverneur des Okinawa-Ken von dem Inhalte Ihres gefälligen Schreibens sofort in Kenntnis gesetzt habe.

Der Minister der Auswärtigen Angelegenheiten.

Datum und Unterschrift.

An den Außerordentlichen Gesandten und bevollmächtigten Minister
Herrn Y., Exzellenz.

Wörtliche Übersetzung.

Ich habe Kenntnis genommen von dem Gesuche mittels Schreibens vom usw., des Inhalts, daß gebeten habe, zu erhalten die Unterstützung der Landesbehörden während der Reise, betreffend das Hingehen nach dem Okinawa-Ken zwecks zoologischer Studien, der usw. Infolgedessen habe ich in Kenntnis gesetzt den Gouverneur des Okinawa-Ken sofort von dem Inhalte des Obigen.

Nr. 10.

Euer Hochwohlgeboren beehre ich mich ergebenst mitzuteilen, daß ich unter Beibehaltung meines jetzigen Postens (auch noch) zum Direktor des am 1. d. M. neu errichteten Salzamtes ernannt worden bin. Infolgedessen werden alle Geschäfte betreffend Salzangelegenheiten in Zukunft von dieser Behörde erledigt.

7. April 1905.

An den Kaiserlich Deutschen Konsul

Herrn X., Hochwohlgeboren.

Nr. 11.

In Erwiderung auf das gefällige Schreiben vom 7. d. M., betreffend die Verspätung des deutschen Postdampfers X. beim Passieren der Küstraße, beehre ich mich, Euer Hochwohlgeboren ergebenst mitzuteilen, daß ich mich sofort an den Kommandanten der Forts in Yura gewandt habe. Der genannte Herr teilt mir nunmehr mit, daß zur fraglichen Zeit nicht nur gerade die Ablösung des Wachtschiffes stattfand, sondern auch unklares Wetter war, so daß der Dampfer nicht gleich bemerkt wurde. Trotzdem sei die zuständige Stelle nachdrücklichst darauf aufmerksam gemacht worden, daß in Zukunft dergleichen Unregelmäßigkeiten zu vermeiden seien.

9. Juli 1904.

Der Gouverneur des Hyōgo-Ken.

An den Kaiserlich Deutschen Konsulatsverweser

Herrn X., Hochwohlgeboren.

Nr. 12.

In Erwiderung auf Euer Exzellenz sehr gefälliges Schreiben vom 26. d. M., in welchem Euer Exzellenz für den deutschen Reichsangehörigen Herrn X. einen dreimonatigen Reisepaß für das Innere nachsuchen, beehre ich mich, Euer Exzellenz ergebenst mitzuteilen, daß ich Euer Exzellenz Wünsche zu meinem großen Bedauern nicht entsprechen kann, da der genannte Herr bei der Vereinsschule als Lehrer angestellt und gegenwärtig Nr. 14 Niban Kōjimachiku, Tōkyō, wohnhaft ist, nach den besonderen Vorschriften aber denjenigen, welche bei Japanern angestellt sind und außerhalb der Fremdenniederlassung wohnen, im allgemeinen eine Reise von länger als 2 Wochen außer in den Sommerferien nicht gestattet wird.

Der Minister der Auswärtigen Angelegenheiten.

Datum und Unterschrift.

An den tit. Herrn Y., Exzellenz.

Nr. 13.

Der Vor- und Zuname des deutschen Reichsangehörigen Herrn Karl X., für welchen mittels Schreibens Nr. 261 des deutschen Herrn Gesandten vom 8. d. M. ein Paß zur Reise ins Innere nachgesucht worden ist, ist mit dem des deutschen Reichsangehörigen Herrn C. X., bezüglich dessen wegen Überschreitung der Vertragsgrenzen im Kanagawa Ken durch den Minister der Auswärtigen Angelegenheiten angeregte Verhandlungen schweben, beinahe identisch. Ich beehre mich nun, das Sekretariat ergebenst zu bitten, nach gefälliger Feststellung mich wissen zu lassen, ob die beiden ein und dieselbe Person sind.

Der Vorstand der Zentralsektion der Geheimen Kanzlei.

An den Kaiserlich Deutschen Legationssekretär

Herrn Y., Hochwohlgeboren.

Nr. 14.

Euer Exzellenz beehre ich mich, den Empfang des sehr gefälligen Schreibens vom 8. d. M., in welchem Euer Exzellenz für den deutschen Kaufmann Herrn Y. in Yokohama um Zustellung eines Passes zur Reise nach Nikko zur Wiederherstellung der Gesundheit und für die Dauer von 6 Monaten nachsuchten, ganz ergebenst zu bestätigen. Da jedoch der Vor- und Zuname des genannten Herrn mit dem deutschen Reichsangehörigen Herrn Y., auf den ich bereits wegen der von ihm seinerzeit im Shizuoka Ken trotz Warnungen der Polizeibeamten vorgenommenen Überschreitung der im Reisepaß aufgeführten Route Euer Exzellenz Aufmerksamkeit gelenkt habe, fast gleichlautend ist, so hat der Vorstand der Geheimen Kanzlei im Ministerium der Auswärtigen Angelegenheiten, Herr X., an den Legationssekretär der hohen Kaiserlichen Gesandtschaft eine diesbezügliche Anfrage gerichtet und die Antwort erhalten, daß die beiden ein und dieselbe Person sind. Ich beehre mich nun, Euer Exzellenz zu benachrichtigen, daß die Ausstellung eines Reisepasses ins Innere für den oben genannten Herrn so lange unmöglich ist, als die Frage der Bestrafung des die Vertragsgrenzen Verletzenden nicht eine zufriedenstellende Erörterung zwischen der deutschen und der japanischen Regierung erfahren hat.

Datum und Unterschrift.

Der Minister der Auswärtigen Angelegenheiten.

An den Außerordentlichen Gesandten usw.

Herrn X., Exzellenz.

Nr. 15.

In Erwiderung auf das geneigte Schreiben vom 23. v. M., in dem Euer Hochwohlgeboren mir mitteilen, daß der Kommandant des Kaiserlich Deutschen Kanonenbootes Z., Herr X., auf der Fahrt nach dem Hokkaidō die Häfen von Japan anzulaufen beabsichtigt, und ein Einführungsschreiben nachsuchen, beehre ich mich, Euer Hochwohlgeboren Wunsche gemäß,

Ihnen das beifolgende Einführungsschreiben zukommen zu lassen, und stelle ergebenst anheim, dasselbe dem Herrn Kommandanten gefälligst zu übermitteln.

Datum und Unterschrift.

Der Minister der Auswärtigen Angelegenheiten.

An tit. Herrn X., Exzellenz.

Nr. 16.

Unter Bezugnahme auf Euer Exzellenz gefälliges Schreiben beehre ich mich, Sie ergebenst zu benachrichtigen, daß den deutschen Reichsangehörigen Herrn X. sowie 5 anderen Herren die Besichtigung des Nijō-Palastes und des Kyōto-Schlusses gestattet ist, und ich erlaube mir, Euer Exzellenz das beifolgende Empfehlungsschreiben mit der Bitte um gefällige Weiterbeförderung an die genannten Herren zu übersenden.

Datum und Unterschrift.

Der Intendant der Kaiserlichen Schlösser.

An den tit. Exzellenz.

Nr. 17.

Euer Hochwohlgeboren geneigtes Schreiben vom 3. d. M., mittels dessen Euer Hochwohlgeboren einen Zollpermiß um freie Passierung von 7 Wein, Papier und Bücher für Euer Hochwohlgeboren Gebrauch enthaltende Kisten durch das Zollhaus zu Yokohama nachsuchen, habe ich zu erhalten die Ehre gehabt. Euer Hochwohlgeboren beehre ich mich nun, in der Anlage einen Permiß ergebenst zu übersenden. Da jedoch eine entsprechende Mitteilung an das Zollhaus in Yokohama erforderlich ist, darf ich Euer Hochwohlgeboren bitten, den Wert, die Anzahl und das Gewicht der gedachten Gegenstände dem diesseitigen Ministerium geneigtest angeben zu wollen, nachdem Euer Hochwohlgeboren die Gegenstände in Empfang und von dem Wert derselben Kenntnis genommen haben.

Datum und Unterschrift.

Der Minister der Auswärtigen Angelegenheiten.

An den Kaiserlich Deutschen Außerordentlichen Gesandten

Herrn X., Exzellenz.

Nr. 18.

Euer Hochwohlgeboren beehre ich mich ergebenst mitzuteilen, daß ich Allerhöchsten Ortes die Verleihung der II. Klasse des Ordens der Aufgehenden Sonne an den Preußischen Geheimen Justizrat Herrn Professor X. in Anregung zu bringen gedenke. Euer Hochwohlgeboren bitte ich ergebenst, bei Ihrer Hohen Regierung gefälligst anfragen zu wollen, ob der beabsichtigten Ordensverleihung nichts im Wege steht, und mich von dem Ergebnis Ihrer Ermittlung gefälligst in Kenntnis zu setzen.

Datum und Unterschrift.

Der Minister der Auswärtigen Angelegenheiten.

An tit. Herrn X., Exzellenz.

5. Sammlung wichtiger Ausdrücke der amtlichen japanischen Schriftsprache.

Vorbemerkung.

Die nachstehende Sammlung besteht aus 1118 Kompositis (*jukugo*), die man als häufig vorkommende Ausdrücke der amtlichen Schriftsprache bezeichnen kann. Natürlich gehören viele derselben nicht lediglich der Amtssprache an, ein großer Teil kommt vielmehr auch in der sonstigen Schriftsprache vor.

Die Anordnung beruht auf der Zahl der Striche des jeweilig ersten Charakters. Dabei ist nun zu beachten, daß die Zählweise der Striche insofern von der in den meisten japanisch-chinesischen Wörterbüchern üblichen abweicht, als nur die tatsächlich vorhandene Anzahl der Striche zugrunde gelegt ist. Während also z. B. die meisten Lexika bei 彳 *sanzui* und 扌 *te hen* je vier, bei 𠂇 *shingū* sieben Striche zählen, weil die ursprünglichen Charaktere, deren Verkürzungen sie sind (水手彳), diese Strichzahl aufweisen, sind in der Sammlung bei den ersten beiden nur drei, bei dem letzteren vier Striche zu zählen. Diese für den Anfänger weit praktischere Zählmethode findet sich übrigens auch in dem von der Buchhandlung Iku-bun-sha (郁文舎) erst kürzlich (Mai 1906) herausgegebenen japanisch-chinesischen Lexikon *Kan-wa-dai-ji-rin* (漢和大辭林), und zwar in der am Ende desselben beigefügten Zusammenstellung der insgesamt verwandten 5000 Ideographen. Auch sonst ist dieses Wörterbuch durch große Übersichtlichkeit wie auch durch Aufnahme moderner Fachausdrücke in hohem Grade ausgezeichnet.

Inhaltsverzeichnis aller Anfangscharaktere der Komposita.

	271*
1° —	
	271 271
2 人 入	
	271 271 271 271 271
3 上 下 干 大 口	
	271 272 272 272 272 272 272 272 272 272 272 273 273 273
4 戶 丩 手 支 水 引 火 反 日 月 內 公 文 木	

* Die fettgedruckten Ziffern bezeichnen die Zahl der Striche, die gewöhnlichen die Seite.

- 5 司²⁷³立²⁷³市²⁷³右²⁷³申²⁷³目²⁷³主²⁷³代²⁷⁴本²⁷⁴可²⁷⁴外²⁷⁴以²⁷⁴召²⁷⁴半²⁷⁴生²⁷⁴
 274 274 274 274 274 274
 加²⁷⁴示²⁷⁵正²⁷⁵左²⁷⁵出²⁷⁵犯²⁷⁵
- 6 自²⁷⁴行²⁷⁵休²⁷⁵在²⁷⁵地²⁷⁵存²⁷⁵交²⁷⁵有²⁷⁵名²⁷⁵全²⁷⁵合²⁷⁵吊²⁷⁶多²⁷⁶決²⁷⁶再²⁷⁶
 276 276 276 276 276 276 276 276 276 276
 先²⁷⁶各²⁷⁶年²⁷⁶同²⁷⁷刑²⁷⁷民²⁷⁷至²⁷⁷向²⁷⁷件²⁷⁷曳²⁷⁷臣²⁷⁷
- 7 別²⁷⁶形²⁷⁶即²⁷⁶告²⁷⁷沒²⁷⁷投²⁷⁷妨²⁷⁷汙²⁷⁷私²⁷⁷妄²⁷⁷圖²⁷⁷沖²⁷⁷判²⁷⁷身²⁷⁷住²⁷⁷
 277 277 277 277 277 278 278
 忌²⁷⁷戒²⁷⁷利²⁷⁷否²⁷⁷快²⁷⁸均²⁷⁸免²⁷⁸承²⁷⁸
- 8 附²⁷⁸例²⁷⁸沿²⁷⁸返²⁷⁸事²⁷⁸府²⁷⁸所²⁷⁸屆²⁷⁸取²⁷⁸制²⁷⁹押²⁷⁹非²⁷⁹居²⁷⁹抱²⁷⁹往²⁷⁹
 279 279 279 279 279 279 280 280 280 280 280 280
 拔²⁸⁰明²⁸⁰委²⁸⁰周²⁸⁰幸²⁸⁰官²⁸⁰拒²⁸⁰受²⁸⁰供²⁸⁰和²⁸⁰法²⁸⁰批²⁸⁰享²⁸⁰披²⁸⁰姓²⁸⁰
 280 280 280 280 280 280
 來²⁸⁰効²⁸⁰奇²⁸¹政²⁸¹狀²⁸¹版²⁸¹
- 9 後²⁸⁰侮²⁸⁰施²⁸¹侵²⁸¹保²⁸¹相²⁸¹便²⁸¹要²⁸¹拾²⁸¹負²⁸¹協²⁸¹赴²⁸¹服²⁸¹某²⁸¹封²⁸¹
 281 281 281 282 282 282 282 282 282 282
 背²⁸¹科²⁸¹風²⁸²指²⁸²計²⁸²故²⁸²皇²⁸²約²⁸²前²⁸²修²⁸²
- 10 除²⁸²迫²⁸²航²⁸²配²⁸²倉²⁸²料²⁸²海²⁸²破²⁸²眞²⁸³株²⁸³脅²⁸³訓²⁸³借²⁸³原²⁸³特²⁸³
 283 283 283 283 283 283 283 283 284 284 284 284
 記²⁸³書²⁸³訊²⁸³納²⁸³宮²⁸³酌²⁸³消²⁸³家²⁸³留²⁸³乘²⁸⁴差²⁸⁴兼²⁸⁴條²⁸⁴財²⁸⁴缺²⁸⁴
- 11 處²⁸⁴部²⁸⁴從²⁸⁴粗²⁸⁴產²⁸⁴國²⁸⁴探²⁸⁴習²⁸⁴設²⁸⁴移²⁸⁵救²⁸⁵控²⁸⁵許²⁸⁵商²⁸⁵執²⁸⁵
 285 285 285 285 286 286 286 286 286 286 286 286
 通²⁸⁵異²⁸⁵閉²⁸⁵理²⁸⁵現²⁸⁶規²⁸⁶船²⁸⁶終²⁸⁶情²⁸⁶揭²⁸⁶責²⁸⁶貨²⁸⁶參²⁸⁶脫²⁸⁶郵²⁸⁶
 286 286 286 286 286 287 287 287 287
 專²⁸⁶副²⁸⁶接²⁸⁶陳²⁸⁶寄²⁸⁶區²⁸⁷昇²⁸⁷御²⁸⁷停²⁸⁷添²⁸⁷
- 12 傍²⁸⁷結²⁸⁷証²⁸⁷提²⁸⁷着²⁸⁷訴²⁸⁷勞²⁸⁷補²⁸⁷稅²⁸⁷最²⁸⁸順²⁸⁸貴²⁸⁸統²⁸⁸強²⁸⁸惠²⁸⁸
 288 288 288 288 288 288 288 289 289 289 289 289
 無²⁸⁸猶²⁸⁸開²⁸⁸詐²⁸⁸貿²⁸⁸登²⁸⁸棧²⁸⁸給²⁸⁹逮²⁸⁹就²⁸⁹費²⁸⁹援²⁸⁹期²⁸⁹港²⁸⁹報²⁸⁹
 289 發²⁸⁹

- 289 289 289 289 289 289 289 289 289 289 289 290 290 290 290
13 準 會 號 募 搭 茂 敬 礎 運 照 經 義 舛 損 携
 290 290 290 290 290 290 290 290 290 290 290 290 290 290
 禁 意 傳 當 搜 資 督 解 廉 塩 斟 該 農
- 290 290 291 291 291 291 291 291 291 291 291 291 291 291 291
14 遞 模 署 領 管 誕 偽 說 滿 罰 精 認 維 誤 摘
 291 291 291 291 291 291
 閣 僞 輕 違 監 遣
- 292 292 292 292 292 292 292 292 292 292 292 292 292 292 292
15 審 增 爾 調 賦 賜 衝 慣 遭 適 賣 締 駐 請 徵
 292 292 293 293 293
 廢 賞 樞 權 褒
- 293 293 293 293 293 293 293 293
16 遵 諸 輸 還 辨 獨 確 整
- 293 293 293 293 293 293 294 294
17 購 豫 擬 縣 營 檢 膳 懇
- 294 294 294 294
18 轉 歸 職 鎮
- 294 294 294
19 類 懲 關
- 294 294 294 295
20 警 覺 議 攔
- 295 295
21 鐵 變
- 295 295 295
22 權 鑑 聽
- 295 295 295
24 喝 釀 讓
- 295
25 觀
- 295
27 廳

1 一畫

— *hitotsu, itsu* oder *ichi* eins.— 手販賣* *itte hambai* Alleinverkauf.— 等國* *ittōkoku* Großmacht.— 般* *ippan* im allgemeinen.— 件* *ikken* Angelegenheit.— 應* *ichō* einst, einmal.— 定 *ittei* bestimmt, Entschluß.— 覽 *ichiran* Überblick.— 々* *ichi-ichi* eins nach dem andern.

2 二畫

人 *hito, jin* oder *nin* Mensch.人口* *jinkō* Einwohnerzahl.人民* *jinmin* Bürger.人情* *ninjō* Gesinnung.人權* *jinken* Menschenrecht.人員* *jin-in* Anzahl der Personen.人工* *jinkō* künstlich.人類* *jinrui* Menschheit.人種* *jinshu* Menschenrassen.人足* *ninsoku* Arbeiter.入 *iru, nyū* hineingehen, *ireru* hineintun.入津料* *nyūshinryō* Hafengebühr.入港 *nyūkō* Einfahrt in den Hafen.入學 *nyūgaku* Eintritt in die Schule.入札 *nyūsatsu* Submission.入場券* *nyūjōken* Eintrittskarte.

3 三畫

上 *kami, ue, jō, shō* oben.上申書* *jōshinsho* Bericht an eine höhere Behörde.上申 *jōshin* Bericht.上告 *jōkoku* Revision.上告審* *jōkokushin* Revisionsverhandlung.上官* *jōkuan* höherer Beamter.上院* *jōin* Herrenhaus.上述 *jōjutsu* wie erwähnt.下 *shita, shimo; ge, ka* unten.下附 *kafu* Ausstellung (z. B. von Pässen).下院* *kain* Abgeordneter.下落 *geraku* Preisherabsetzung.下水道* *gesuidō* Drainage, Riinstein.下渡 *sagiyatashi* Ausstellung (von Urkunden).干 *okasu, kan* übertreten, verletzen.干涉 *kanshō* Intervention.干與 *kanyō* Mitarbeit.干戈* *kankwa* Krieg (eigentlich Schild und Speer).大 *ōkii, dai* groß.大統領* *daitōryō* Präsident.大藏省* *ōkurashō* Finanzministerium.大臣* *daijin* Minister.口 *kuchi, kō* Mund.口供* *kōkyō* Geständnis.口述 *kōjutsu* mündlich.口頭辨論* *kōtō benron* mündliche Hauptverhandlung.口外 *スル kōgai suru* ausplaudern.

4 四畫

戸 *to, ko* Tür.戸數* *kosū* Häuseranzahl.* Die mit * versehenen Komposita sind entweder Substantiva, Adjektiva oder Adverbia, die übrigen können durch Verbindung mit *suru* auch als Verba benutzt werden.

戸口* *kokō* Zahl der Hausbewohner.

戸口調査 *kokō chōsa* Zählung der Hausbewohner.

戸數割* *kosū-wari* Familiensteuer.

不 *zu, fu*.

不調* *fuchō* Uneinigkeit, Unvereinbarkeit.

不穩* *fun* unruhig.

不行届* *fuyukitodoki* Nachlässigkeit.

不備* *fubi* ungenügend.

不在* *fuzai* abwesend.

手 *te, shu* Hand.

手續* *tetsuzuki* Verfahren.

手數* *tekazu* Mühe, Arbeit.

手段* *shudan* Mittel.

手工* *shukō* Handarbeit.

手術* *shujutsu* Operation.

支 *sasaeru, wakatsu, eda; shi* teilen, Zweig.

支拂 *shiharai* Bezahlung.

支拂濟* *shiharai-zumi* erledigte Zahlung.

支店* *shiten* Zweigniederlassung.

支廳* *shichō* Zweigniederlassung einer Behörde.

支給 *shikyū* Lieferung.

水 *mizu, sui* Wasser.

水力* *suiryoku* Wasserkraft.

水源* *suigen* Quelle.

水道* *suidō* Wasserleitung.

水路* *suirō* Wasserstraße.

水利* *suiri* Benutzung der Wasserkraft.

水害* *suigai* Schaden infolge Überschwemmung.

引 *hiku, in* ziehen.

引致 *スル inchi suru* arretieren.

引受 *hikiuke* Garantie.

引受証* *hikiukeshō* schriftliche Garantie.

引渡 *hikivatashi* übergeben.

火 *hi, kwa* Feuer.

火災* *kuasai* Feuersbrunst.

火事* *kuaji* Feuersbrunst.

火急* *kuakyū* eilig.

反 *kaeru, han* gegen.

反對 *hantai* Gegenteil.

反對者* *hantai-sha* Oppositioneller.

反之 *kore ni hanshi* dagegen.

日 *hi, jitsu, nichi* Tag.

日本* *Nippon* Japan.

日子* *nisshi* Anzahl von Tagen.

日數* *nissū* Anzahl von Tagen.

日記* *nikki* Tagebuch.

日課* *nikkwa* Tagesarbeit.

日當* *nittō* Diäten.

月 *tsuki, getsu, gatsu* Monat.

月給* *gekkyū* monatliches Gehalt.

月報* *geppō* monatliches Gehalt.

内 *uchi, nai, dai* innerhalb.

内務省* *naimu-shō* Ministerium des Innern.

内治* *naichi* innere Politik.

内地* *naichi* Inland.

内地旅行* *naichi-ryokō* Reise ins Innere.

内政* *naisei* innere Politik.

内容* *naiyō* Inhalt.

内閣* *naikaku* Kabinett.

公 *ōyake, kō* Öffentlichkeit.

公務* *kōmu* Amtsgeschäft.

公告 *kōkoku* Bekanntmachung.

公賣 *kōbai* öffentlicher Verkauf.

公共* *kōkyō* Gemeinschaft.

公益* *kōeki* öffentliches Interesse.

文 *fumi, bun, mon* Schrift.

文部省* *nombu-shō* Kultusministerium.

文面上* *bunmen-jō* brieflich.

文章* *bunshō* Aufsatz.

文字* *mo(n)ji* Wort.

木 *ki, boku, moku* Baum.

木杯* *mokuhai* hölzerner Sakebecher.

木造* *mokuzō* aus Holz gemacht.

5 五畫

司 *tsukasadoru, shi* herrschen, verwalten.

司法* *shihō* Justiz.

司法省* *shihō-shō* Justizministerium.

司掌 *shishō* Verwaltung.

司法官* *shihōkwan* Justizbeamter.

司令官* *shirōkwan* Kommandant.

立 *tatsu, tateru, ritsu, ryū* stehen.

立法* *rippō* Gesetzgebung.

立案 *ritsuan* Entwurf.

立憲* *rikken* Konstitution.

立太子* *rittaishi* Einsetzung des Thronerben.

市* *ichi, shi* Markt.

市役所* *shiyakusho* Stadtbehörde.

市長* *shichō* Bürgermeister.

市制* *shisei* Stadtverwaltung.

市立* *shiritsu* städtisch.

市會* *shikwai* Stadtverordnetenversammlung.

市參事會* *shisanjikai* Magistrat.

右 *migi, yū, u* rechts.

右之通 *migi no tōri* wie oben erwähnt.

右之者 *migi no mono* der Genannte.

右様ノ次第 *migiyo no shidai* wie oben erwähnt.

申 *mōsu, shin* sagen.

申請 *shinsei* Antrag.

申立 *mōshi-tate* Aussage.

申告 *shinkoku* Bericht.

目 *me, moku* Auge.

目撃 *スル mokugeki suru* in Augenschein nehmen.

目錄* *mokuroku* Inhaltsverzeichnis.

目的* *mokuteki* Zweck.

目今* *mokkon* augenblicklich.

目下* *mokka* jetzt.

目次* *mokuji* Verzeichnis.

主 *nushi, omo, shu* Herr, Hauptsache.

主義* *shugi* Prinzip.

主張 *shuchō* Behauptung, Geltendmachung.

主意* *shui* Sinn.

主要品* *shuyō-hin* Hauptartikel.

代 *kawaru, dai, tai* Vertreter.

代理 *dairi* Vertreter.

代辨人* *daihen-nin* Vertreter.

代表者* *daihyō-sha* Vertreter.

代理領事* *dairi-ryōji* Konsultsverweser.

本 *moto, han* Ursprung, Haupt.

本官* *honkan* ich (dieser Beamter).

本職* *honsoku* ich.

本日* *honjitsu* heute.

本年* *honnin* dieses Jahr.

可 *beshi, ka* gut.

可決 *kaketsu* Zustimmung, Annahme.

可否* *kahi* gut oder schlecht (Qualität).

外 *soto, gurai* außen.

外務省* *gwaimu-shō* Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten.

外交* *gwaiwō* Diplomatie.

外患* *gwaiwan* Krieg mit dem Auslande.

以 *motte, i* mittels.

以書簡 *shokan* *wo* *motte* mit dem Schreiben.

以外* *igwai* außer.

以上* *ijō* über.

召 *mesu, shō* rufen, winken.

召喚 *shōkan* Vorladen.

召集 *shōshū* Berufung, Aufforderung.

召喚狀* *shōkwanjō* schriftliche Vorladung.

半 *nakaba, han* Hälfte.

半旗* *hanki* Halbmast.

半額* *hanaku* die Hälfte des Preises.

半減 *hange* die Hälfte des Preises.

生 *ikiru* leben; *umu, umareru, sei, shō* gebären, geboren werden.

生計* *seikei* leben.

生計ノ途ヲ失フ *seikei no michi wo ushinō* mittellos werden.

生憎* *ayaniku (ainiku)* leider.

加 *kuwaeru, ka* zufügen.

加重 *kajū* schwere Bestrafung.

加減 *kagen* Befinden, Proportion.

加俸 *kahō* Gehaltszulage.

示 *shiawasu, shi (ji)* zeigen.

示談 *jūdan* Rücksprache.

正 *tadashii, sei, shō* richtig.

正義* *seigi* aufrichtig.

正當* *seitō* Richtigkeit.

正實* *seijitsu* Ehrlichkeit.

左 *hidari, sa* links.

左記之通 *saki no tōri* wie nachstehend vermerkt.

出 *deru, dasu, shutsu* heransgehen, herausgeben.

出廷 *shuttei* Erscheinen vor Gericht.

出發 *shuppatsu* Abreise.

出張 *shutchō* Entsendung.

出頭 *shutō* Erscheinen.

出勤 *スル shukkin suru* in den Dienst gehen.

犯 *okasu, han* überschreiten.

犯則* *hansoku* Gesetzwidrigkeit.

犯罪 *hanzai* Verbrechen.

犯意* *han-i* verbrecherische Absicht.

6 六畫

自 *mizukara, anoizukara, ji, shi* von selbst.

自國* *jikoku* eigenes Land.

自家* *jika* eigenes Haus.

自用 *jiyō* privat.

自己* *jiko* selber.

自治團體* *jichi dantai* Gemeindegemeinschaft.

行 *yuku, okonau, kō, gyō* gehen, ausführen.

行政* *gyōsei* Verwaltung.

行爲* *kōi* Tat, Handlung.

行衛* *yūkuge* Aufenthalt.

行先* *yukusaki* zukünftiger Aufenthalt.

休 *yasumu, kyū* ausruhen.

休日* *kyūjitsu* freier Tag.

休暇* *kyūka* Ferien.

休業 *kyūgyō* frei von der Arbeit.

休職 *kyūshoku* Ruhestand.

在 *aru, zai* sein, sich befinden.

在留 *zairyū* ansässig.

在職 *zaishoku* im Dienst stehend.

在勤 *zaikin* im Dienst stehend.

在任 *zainin* im Dienst stehend.

地 *chi, ji* Erde.

地租* *chiso* Grundsteuer.

地方* *chihō* Gegend, Provinz.

地方稅* *chihōzei* Lokalsteuer.

地方官* *chihōkan* Lokalbeamter.

地券* *chiken* Besitztitel (eines Grundstücks).

地代* *chidai* Mietpreis.

地所* *chisho* Grundstück.

地方裁判所* *chihō-saibansho* Landgericht.

存 *sun* Vorhandensein.

存立期* *souritsuki* Dauer des Bestehens.

存在 *sonzai* Dasein, Vorhandensein.

交 *majiwaru, kō* verkehren.

交換 *kōkan* Tausch.

交易 *kōeki* Tauschhandel, Verkehr.

交付 *kōfu* Ausstellung (von Dokumenten).

交涉 *kōshō* Vermittlung.

交代 *kōtai* Abwechslung.

有 *aru, yū, u* Vorhandensein.

有志者* *yūshisha* Gleichgesinnte.

有益* *yūeki* Nutzen.

有無* *umu* Sein oder Nichtsein.

有効期限* *yūkō kigen* Dauer der Gültigkeit.

名 *na, mei, myō* Name.

名簿* *meibo* Namenverzeichnis.

名譽* *meigo* Ehre.

名義* *meigi* Name, Grund, Vorwand.

名目* *myōmoku* Name, Grund, Vorwand.

全 *mattaku, zen* ganz.

全權* *zenken* Vollmacht.

全權委員* *zenken iin* bevollmächtigter Kommissar.

全權公使* *zenken kōshi* bevollmächtigter Minister.

全權大使* *zenken taishi* bevollmächtigter Botschafter.

全國* *zenkoku* das ganze Land.

合 *au, awasu, yō* zusammenstellen.

合計 *gōkei* Summe.

合意 *gōi* Vereinbarung.

吊 *tomuran, chō* bedauern.

吊詞 *chōshi* Kondolation.

吊旗* *chōki* Halbmast.

吊禮* *chōrei* Trauerzeremonie.

吊意 *chōi* Kondolation.

多 *ōshi, ta* viel.

多忙* *tabō* Beschäftigung.

多端* *tatan* Beschäftigung.

多事* *taji* Beschäftigung.

多數決* *tasūketsu* Majoritätsbeschluß.

決 *ketsu* beschließen.

決定 *kettei* Beschluß.

決議 *ketsugi* Beschluß.

決意 *ketsui* Entschlossenheit.

決算 *kessan* Rechnungsabschluß.

再 *futatabi, sai* wieder.

再調 *saichō* wiederholte Untersuchung.

再見 *saiken* Wiedersehen.

再三* *saisan* wiederholt.

再審 *saishin* Wiederaufnahme des Verfahrens.

先 *saki, sen* früher, vorher.

前任者* *senninsha* Amtsvorgänger.

先日* *senjitsu* neulich.

先方* *senpō* die andere Partei.

各 *ono-ono, kaku* jeder.

各國* *kakkoku* alle Länder.

各自* *kakaji* jedermann.

各位* *kakui* alle, jeder Rang.

年 *toshi, nen* Jahr.

年齡* *nenrei* Alter.

年々* *nen-nen* jährlich.

年俸* *nempō* Jahresgehalt.

年金* *nenkin* Pension.

同 *onaji, dō* gleich.

同年* *dōnen* ein gleiches Jahr.

同意 *dōi* gleiche Ansicht.

同僚* *dōryō* Kollege.

同國* *dōkoku* gleiches Land.

同時* *dōji* gleiche Zeit.

刑 *kei* Strafe.

刑法* *keihō* Strafrecht.

刑事* *keiji* Kriminalsache.

刑罰* *keibatsu* Bestrafung.

刑期* *keiki* Zeitdauer der Strafe.

民 *tami, min* Volk.

民法* *minpō* Bürgerrecht.

民事* *minji* Zivilsache.

民間* *minkan* beim Volke.

民有* *minyō* Privatbesitz.

民業* *mingyō* Privatgeschäft.

至 *itaru, shi* gelangen.

至急* *shikyū* eilig.

向 *mukau, kō* gegenüberstehen.

向後* *kōgo* in Zukunft.

件 *ken* Sache.

曳 *hiku* ziehen.

曳船* *hikifune* Schleppschiff.

臣 *shin* Untertan, Lehnsmann.

臣民* *shinmin* Staatsangehöriger.

臣下* *shinka* Bürger, Untertan.

7 七畫

別 *wakareru, wakeru, betsu* absondern.

別紙* *besshi* Anlage (eines Briefes).

別封* *beppū* anliegender Brief.

別記 *bekki* in der Anlage verzeichnet.

形 *katashi, kei* Gestalt.

形跡* *keiseki* Spur.

形狀* *keijō* Gestalt.

即 *sunawachi, soku* nämlich.

即時* *sokuji* sofort.

即刻* *sokkoku* sofort.
 即日* *sokujitsu* derselbe Tag.
 告 *tsugeru, koku* mitteilen.
 告別 *kokubetsu* Abschied.
 告知 *kokuchi* Mitteilung.
 告發 *kokuhatsu* Denunziation.
 告訴 *kokuso* Strafanzeige.
 沒 *botsu* vernichten.
 沒收 *basshū* Konfiskation.
 投 *nageru, tō* werfen.
 投錨 *tōbyō* Ankern.
 投資 *tōshi* Kapitalanlage.
 投機* *tōki* Spekulation.
 妨 *samatageru, hō* stören.
 妨害 *bōgai* Störung.
 汽 *ki* Dampf.
 汽船* *kisen* Dampfschiff.
 汽船會社* *kisengwaisha* Dampf-
 fergesellschaft.
 私 *watakushi, shi* ich.
 私設* *shisetsu* privat.
 私立* *shiritsu* privat.
 私營 *shiei* privat.
 私益 *shieki* eigenes Interesse.
 妥 *da* still.
 妥協 *dakyō* Vereinbarung.
 妥當* *datō* Richtigkeit.
 回 *maewasu, kuai* drehen.
 回送 *kuaisō* Übersendung.
 回轉 *kuaiten* Umdrehung.
 回答 *kuaitō* Antwort.
 沖 *oki, chū* hohe See.
 沖合* *okigai* hohe See.
 沖商人* *okishōnin* Händler an
 Bord von Schiffen.

判 *han* entscheiden.
 判決 *hanketsu* Entscheidung.
 判斷 *handan* Entscheidung.
 判事* *hanji* Richter.
 身 *mi, shin* Körper.
 身元* *mimoto* Persönlichkeit.
 身分* *mibun* Stand.
 身代限* *shindai kagiri* Konkurs.
 住 *suau, jū* wohnen.
 住居 *sumai* Wohnung.
 住民* *jūmin* Bewohner.
 住所* *jūsho* Wohnort.
 住家* *jūka* Wohnhaus.
 忌 *imu, ki* bedauern.
 忌引* *kibiki* Trauerzeit von Be-
 amten.
 忌中* *kichū* Trauerzeit.
 戒 *imashinaeru, kai* warnen.
 戒嚴令* *kaigenrei* Verhängung
 des Belagerungszustandes.
 戒飭 *kaishoku* Warnung.
 利 *ri* Vorteil.
 利益* *rieki* Vorteil, Interesse.
 利害* *rigai* Vorteil und Nachteil.
 利得* *ritoku* Vorteil.
 利潤* *rijua* Gewinn.
 否 *inamu, hi* verneinen.
 否決 *hiketsu* Ablehnung (vom
 Parlament).
 快 *kokoroyoi, kuai* angenehm.
 快走砲艦* *kuaisō hōkan* Ka-
 nonenboot.
 均 *hitoshū, kin* gleichmäßig.
 均一* *kinitsu* gleichmäßig.
 均等* *kindō* gleichmäßig.

免 *manukareru, men* Entgehen.

免官 *menkwan* Beamteneutlassung.

免除 *menjo* Befreiung von etwas.

免許 *menkyo* Genehmigung.

免許狀* *menkyojū* Erlaubnis-schein.

免職 *menshoku* Entlassung (im Disziplinarverfahren).

免狀* *menjō* Erlaubnisschein, Patent.

承 *uketamawaru, shō* höven.

承認 *shōnin* Anerkennung.

承諾 *shōdaku* Genehmigung.

承知 *shōchi* Einverständnis.

承引 *shōin* Einverständnis.

8 八畫

附 *tsukeru, tsuku, fu* beifügen, anhaften.

附屬 *fuzoku* zugehörig.

附加 *fuka* Beifügung.

附錄* *furoku* Beilage.

附記 *fuki* beiliegend verzeichnet.

例 *tameshi, rei* Regel, Beispiel.

例規* *reiki* Regel.

例年* *reinen* wie jährlich.

例外* *reigwai* Ausnahme.

沿 *sou, en* entlang sein.

沿革* *enkaku* historische Veränderung.

沿海* *enkai* Küste.

沿岸地* *engouchi* Küste.

返 *kaesu, hen* zurückgeben.

返答 *hentō* Antwort.

返還 *hentwan* Zurückgabe.

事 *koto, ji* Sache.

事件* *jiken* Angelegenheit.

事務所* *jimusho* Kontor.

事後承諾* *jigo shōdaku* nachträgliche Genehmigung.

事務官* *jimukwan* Kommissar.

事實* *jijitsu* Tatsache.

事情* *jijō* Umstand.

府 *fu* Behörde, 3 große Städte (Tōkyō, Kyōto, Ōsaka).

府廳* *fuchō* Fu-Gouvernement.

府會* *fukwai* Fu-Versammlung.

府參事會* *fusanjikwai* Fu-Magistrat.

府知事* *fuchiji* Fu-Gouverneur.

府下* *fuka* innerhalb des Fu.

所 *tokoro, sho* Ort.

所屬* *shozoku* gehörig.

所管* *shokwan* Amtsbezirk.

所爲* *shoi* Tat.

所得 *shotoku* Einkommen, Erwerb.

所得稅* *shotokuzei* Einkommensteuer.

所轄 *shokwatsu* Amtsbezirk.

所在* *shozai* Aufenthalt.

届 *todokeru, kai* melden.

届出 *todake-(i)de* Anmeldung.

届書* *todakesho* Anmeldung.

取 *toru, shu* nehmen.

取締 *torishimari* Vorstand.

取立 *tori-tate* Erhebung (z. B. von Steuern).

取扱 *tori-atsukai* Behandlung, Verfahren.

取引所* *torihikisho* Börse.

取次人* *toritsuginin* Vermittler, Makler.

取調 *torishirabe* Untersuchung.
 取計 *torihakarai* Veranlassung.
 制 *sei* Einrichten, Beschränken.
 制度* *seido* Institut (Rechtsinstitut).
 制限 *seigen* Beschränkung.
 制止 *seishi* Verbot.
 押 *osu, ō* schieben.
 押送 *ōsū* Übersendung.
 非 *arazu, hi* es ist nicht, nicht.
 非難 *hinan* Tadel.
 非常* *hijō* außerordentlich.
 非帝上告* *hijō jōkoku* außerordentliche Berufung.
 非職 *hishoku* zur Disposition.
 居 *oru, kyo* sich befinden an, in einem Orte (von Personen).
 居所* *kyasho* Aufenthalt.
 居留地* *kyoryūchi* Fremden-niederlassung.
 抱 *daku, kō* umarmen, festnehmen.
 抱引 *kōin* Festnahme.
 抱留 *kōryū* Haft.
 抱束 *kōsoku* Beschränkung.
 往 *yuku, ō* gehen.
 往復 *ōfuku* hin und zurück.
 往來 *ōrai* hin und zurück.
 拔 *nuku, batsu* ausziehen.
 拔萃 *bassui* Auszug.
 拔群* *batsugun* Auszeichnung.
 明 *akiraka, mei, myō* Klarheit.
 明文* *meibun* Zivilisation.
 明確* *meikaku* klar und sicher.
 明白* *meihaku* klar und verständlich.

委 *yudaweru, makasu, kuwashi, i* überlassen, genau.
 委員* *iin* Komitee, Mitglied eines solchen.
 委任 *inin* Bevollmächtigung.
 委託 *daku* Auftrag.
 委細* *isai* genau.
 周 *amaneki, shū* ganz.
 周到* *shūtō* genau, vollkommen.
 周圍* *shūi* Umfang, Tragweite.
 幸 *saiwai, kō* Glück.
 幸福* *kōfuku* Glück.
 幸甚* *kōjin* Glückseligkeit.
 官 *kwan* Amt.
 官吏* *kwanri* Beamter.
 官制* *kwansei* amtliche Organisation.
 官舍 *kwausha* Dienstwohnung.
 官宅 *kwaotaku* Dienstwohnung.
 官營 *kwan'ei* gewerbliche Tätigkeit der Regierung.
 官業 *kwangyō* gewerbliche Tätigkeit der Regierung.
 官有* *kwan'yū* Regierungseigentum.
 官立* *kwanritsu* amtlich.
 官房 *kwanbō* Kanzlei.
 官省* *kwaushō* Regierungshauptgebäude.
 官設* *kwausetsu* amtlich.
 拒 *kobanau, kyo* verweigern.
 拒絶 *kyozetsu* Verweigerung.
 受 *ukeru, ju* empfangen.
 受領 *juryō* Empfangnahme.
 受取 *uketoru* empfangen.

供 *tomo, sonaeru; kyō* gemeinsam, versehen.

供給 *kyōkyū* Lieferung.

供與 *kyōyu* geben.

供述 *kyōjutsu* Erklärung.

和 *yawaragu, wa* (auch Japan), *kwa* ruhig werden.

和船* *wasen* japanisches Schiff.

和文* *wabun* japanischer Stil.

和議* *wagi* Friedensverhandlung.

和解 *wakai* Vergleich, Ausgleich.

法 *nori, hō* Recht.

法人* *hōjin* juristische Person.

法文* *hōbun* Gesetz.

法律* *hōritsu* Recht (im objektiven Sinne).

法廷* *hōtei* Gerichtshof.

法定* *hōtei* gesetzlich bestimmt.

法制* *hōsei* Rechtsinstitut.

法例* *hōrei* Gesetzesregel.

法理* *hōri* Sinn eines Gesetzes (ratio legis).

批 *utsu, hi* schlagen, angreifen.

批評 *hihyō* Kritik.

批准 *hijun* Ratifikation.

享 *ukeru, kyō* empfangen (z. B. Opfer).

享受 *kyōju* Empfangen.

披 *hi* öffnen.

披露 *hirō* Mitteilung.

披閱 *hietsu* Öffnen und Lesen (von Briefen).

姓 *sei* Geschlecht.

姓名* *seimei* Vor- und Zuname.

來 *kuru, kitaru, rai* kommen.

來示* *raishi (raiji)* Mitteilung.

効 *kikime, kō* Wirkung.

効力* *kōryoku* Gültigkeit.

効能* *kōnō* Wirkung.

効果* *kōkwa* Erfolg.

奇 *mare, ki* selten.

奇特* *kidoku* wohlwollend.

奇異* *kii* seltsam.

政 *matsurigoto, sei* Regierung.

政府* *seifu* Regierung.

政治* *seiji* Verwaltung.

政權* *seiken* Verwaltungsrecht.

政務* *seimu* Verwaltungsgeschäfte.

政策* *seisaku* Politik.

政体* *seitai* Regierungssystem.

政治家* *seijika* Staatsmann.

狀 *jō* Umstand, Brief.

狀況* *jōkyō* Umstand.

狀態* *jōtai* Zustand.

版 *han* Druck.

版權* *hanken* Druckrecht.

版圖* *hanto* Gebiet.

9 九畫

後 *nuchi, ushiro, kō, go* hinten.

後任者* *kōninsha* Nachfolger.

後見 *kōken* Vormundschaft.

後援 *kōen* Hilfe, Rückhalt.

後備* *kōbi* Reserve.

侮 *anadoru, bu* verachten.

侮辱 *bujoku* Beleidigung, Verleumdung.

施 *hodokasu, se, shi* geben.

施行 *shikō* Ausführung.

施與 *seyo* Gabe.

侵 *okasu, shin* verletzen.

侵入 *shingū* Eindringen.

侵畧 *shinryaku* Eroberung.

侵奪 *shinidatsu* Eroberung.

侵害 *shingai* Zerstörung.

保 *tamotsu, ho(hō)* erhalten.

保管 *hokuan* in Gewahrsam nehmen, Kontrolle üben.

保存 *hōzon* Erhaltung.

保護 *hogo* Schutz.

保留 *hōryū* Zurücklassung.

保險 *hoken* Versicherung.

保証 *hoshō* Garantie.

相 *ai, sō* gegenseitig.

相當 *sōtō* entsprechend.

相違 *sōi* Verschiedenheit.

便 *tayori, ben* Nachricht.

便宜* *bengi* Bequemlichkeit.

便利* *benri* Bequemlichkeit, was geeignet ist.

要 *kaname, yō* Wichtigkeit.

要求 *yōkyū* Forderung.

要用 *yōyō* wichtige Angelegenheit.

要領* *yōryō* Hauptinhalt.

要點* *yōten* wichtiger Punkt.

要塞* *yōsai* Festung.

拾 *hirou, shū, jū* aufnehmen.

拾得 *shūtoku* Aufnehmen.

拾得品* *shūtokuhin* Fund.

負 *makeru, ou, fu* unterliegen, tragen.

負債* *fusai* Schuld.

負責* *fuseki* Verantwortlichkeit.

負擔 *futan* Last (von Steuern), Verantwortlichkeit.

協 *awasu, kyō* vereinbaren.

協議 *kyōgi* Beratung, Konferenz.

協會* *kyōkai* Verein.

協力 *kyōryoku* Mitwirkung.

赴 *uomuku, fu* gehen.

赴任 *スル funin suru* sich auf seinen Posten begeben.

服 *shitagau, fuku* folgen, sich unterwerfen.

服務* *fukumu* Amtspflicht.

服裝* *fukusō* Bekleidung.

服從 *fukujū* Gehorsam.

服役 *fukueki* dienen.

某 *soregashi, hō* ein Gewisser.

某氏* *bōshi* ein Gewisser.

某號* *bōgō* ein Gewisses (von Schiffen).

某國* *bōkoku* ein gewisses Land.

封 *fū* einschließen.

封入 *fūnyū* Beifügung (in einem Briefe).

背 *se, somuku, hai* Rücken, sich auflehnen.

背犯* *haihan* Vergehen.

背理 *hairi* Ungerechtigkeit.

背反 *haihan* Zuwiderhandlung.

科 *kwa* Abteilung, Fakultät.

科料* *kwaaryō* Geldstrafe (polizeilich).

科學* *kwagaku* Wissenschaft.

科目* *kwamoku* Fakultät.

風 *kaze, fū* Wind.

風俗* *fūzoku* Sitte.

風習* *fūshū* Gewohnheit.

風儀* *fūgi* Sitte.

風體 ふうてい *fūtei* Aussehen.

指 *sasu, yubi, shi* zeigen, Finger.

指名 *shimei* Ernennung, Vorschlag
zu einem Posten.

指圖 *sashizu* Befehl.

指揮 *shiki* Anordnung.

計 *hakaru, kei* messen.

計畫 *keikwaku* Plan, Projekt.

計算 *keisan* Rechnung.

故 *yue, ko* Grund, verstorben.

故障 ** koshō* Hindernis.

故殺 *kasatsu* Totschlag.

故意 ** kai* Absicht.

皇 ** kōō* Kaiser.

皇帝 ** kōōtei* Kaiser.

皇后 ** kōōgō* Kaiserin.

皇子 ** kōōshi* kaiserlicher Prinz.

皇族 ** kōōzoku* kaiserliche Familie.

皇室 ** kōōshitsu* kaiserliches Haus.

約 *yaku* Vertrag.

約定 *yakujō* Kontrakt.

約束 *yakusoku* Versprechen.

約款 ** yakkuwan* Vertragsartikel.

前 *mae, zen* vor.

前記 ** zenki* wie oben erwähnt.

前日 ** zenjitsu* früher.

前述 ** zenjutsu* oben erwähnt.

前文 ** zembun* vorstehender Satz.

前提 ** zentei* Voraussetzung.

修 *osameru, shū* reparieren.

修繕 *shūzen* Reparatur.

修學 *shūgaku* Studium.

10 十畫

除 *nozoku, jo* beseitigen.

除外 *jogwai* Anschluß.

除外例 ** jogwairei* Ausnahme.

追 *ou, tsui* folgen, verfolgen.

追加 *tsuika* Nachtrag.

追申 ** tsuishin* Postskriptum.

追認 *tsuinin* nachträgliche Genehmigung.

追放 *tsuihō* Landesverweisung.

航 *kō* Seefahrt.

航路 ** kōō* Fahrstraße.

航海 *kōkai* Fahrt.

航行 *kōkō* Fahrt.

配 *kuharu, hai* verteilen.

配付 *haifu* Verteilung.

配達 *haitatsu* Verteilung (von Briefen).

配慮 *hairyo* Besorgnis, Unruhe.

配意 *haii* Besorgnis, Unruhe.

倉 *kura, sō* Speicher.

倉庫 ** sōko* Speicher.

料 *hakaru, ryō* abmessen, wägen.

料金 ** ryōkin* Gebühr.

料理業 ** ryōrigyō* Restaurationsgewerbe.

海 *umi, kai* Meer.

海陸 ** kai-riku* Land und Meer.

海員 ** kaitin* Seemann.

海面 ** kaimen* Meeresspiegel.

海商 ** kaishō* Seehandel.

海商法 ** kaishōhō* Seehandelsrecht.

海事審判所 ** kaiji shimpansho*
Seeamt.

破 *yaburu, ha* zerbrechen.

破損 *hasan* Beschädigung.

破裂 *haretsu* Explosion.

破産 *hasan* Konkurs.

破壞 *hakwai* Zerstörung.

眞 *makoto, shin* Wahrheit.

眞相* *shinsō* Wirklichkeit.

眞偽* *shingi* Wahrheit oder Unwahrheit.

株 *kabu, shu* Baunstumpf.

株式* *kabushiki* Aktie.

株式會社* *kabushiki kaisa* Aktiengesellschaft.

株券* *kabukū* Aktie.

脅 *obiyakasu, kyō* drohen.

脅迫 *kyōhaku* Drohung.

脅喝 *kyōkatsu* Drohung.

訓 *oshieru, kun* anweisen.

訓令 *kunrei* Anweisung.

訓戒 *kunkai* Warnung.

訓示 *kunji* Anweisung.

借 *karu, shaku* borgen.

借用 *shakuyō* Schulden.

借地料* *shakuchiryō* Pachtgeld.

原 *hara, moto, gen* Feld, Ursprung.

原案* *genan* Entwurf.

原則* *gensoku* Grundsatz.

原告* *genkoku* Kläger.

原因* *genin* Grund, Ursache.

原理* *genri* Grundsatz.

特 *koto ni, toku* besonders.

特別* *tokubetsu* außerordentlich.

特許* *tokkyō* Vorzugsrecht.

特權* *tokken* Privileg.

特約 *tokuyaku* Sondervertrag.

特定 *tokutei* Sonderbestimmung.

記 *shirusu, ki* aufzeichnen.

記事 *kiji* Beschreibung.

記錄 *kiroku* Notiz.

書 *kaku, sha* schreiben.

書式* *shoshiki* Formular.

書類* *shorui* Schriftstück, Akten.

書面* *shōmen* Brief.

書簡(翰)* *shokan* Brief.

書記生* *shokisei* Schreiber.

書記官* *shokikwan* Sekretär.

訊 *semeru, jin* fragen.

訊問 *jimmon* Vernehmung.

納 *osameru, nō* liefern, zahlen.

納付 *nāfu* Lieferung (an eine Behörde).

納税 *nōzei* Steuerentrichtung.

宮 *miya, kyū, ku* Tempel.

宮内省* *kunai-shō* Hausministerium.

宮城* *kyūjō* Palast.

宮殿* *kyūden* Palast.

酌 *kuuu, shaku* schlöpfen.

酌量 *shakuryō* Erwägung.

消 *kesu, shō* löschen.

消毒 *shōdoku* Desinfektion.

消滅 *shōmetsu* Erlöschen (von Rechten).

家 *ie, ka, ke* Haus.

家屋* *kaoku* Wohnhaus.

家屋税* *kaokuzei* Haussteuer.

家賃* *yachin* Miete.

留 *tomaru, ryū* bleiben.

留置 *ryūchi* Haft.

留任 *ryūnin* im Amte verbleiben.

留別 *ryūbetsu* Abschied.

乘 *noru, jō* fahren, reiten.

乗組員* *norikumiin* Mitglied der Besatzung (eines Schiffes).

乘客* *jōkaku* Fahrgast.

差 *sashi, sa* Unterschied.

差支* *sashitsukae* Hindernis.

差遣 *saken* Entsendung.

差引 *sashihiki* Bilanz.

兼 *kaueru, ken* zu gleicher Zeit etwas sein, tun.

兼務 *kemmu* Vereinigung von zwei oder mehreren Ämtern in einer Person.

條 *jō* Paragraph, Abschnitt.

條約* *jōyaku* Vertrag.

條文* *jōbun* Paragraph oder Artikel.

條件* *jōken* Bedingung.

條款* *jōkwan* Artikel.

財 *zai, sai* Vermögen.

財政* *zaisei* Finanzpolitik.

財務* *zaimu, saimu* finanzielle Verwaltung.

財產* *zaisan* Vermögen.

財源* *zaigen* Quelle des Vermögens.

缺 *kakeru, ketsu* fehlen.

缺席 *kisseki* Abwesenheit.

缺勤 *kekkin* Fehlen bei der Arbeit.

缺員* *ketsuin* Vakanz.

11 十一 畫

處 *tokoro, sho* Ort.

處分 *shobun* Erledigung, Bestrafung.

處置 *shochi* Erledigung.

處理 *shori* Erledigung.

處罰 *shobatsu* Bestrafung.

部 *bu* Abteilung.

部下* *buka* unterstehende Person.

部員* *buin* Mitglied.

部長* *buchō* Abteilungschef.

從 *shitagan, jū* folgen.

從屬 *スル jūzoku suru* zugehörig sein.

從價稅目* *jūkazeinoku* Zolltarif ad valorem.

粗 *so* roh.

粗漏* *sorō* Ungenauigkeit.

粗畧* *soryaku* Unaufmerksamkeit.

粗雜* *sozatsu* Verwicklung.

產 *umareru, san* geboren werden.

產物* *sambutsu* Produkt.

產出 *sanshutsu* Produktion.

產額* *sankaku* Produktionsmenge.

國 *kuni, koku* Land.

國家* *kokka* Staat.

國稅* *kokuzai* Staatssteuer.

國有* *kokuyū* staatlich.

國交* *kokkō* Freundschaft zwischen zwei Staaten.

國際* *kokusai* Verkehr zwischen zwei Staaten.

國民* *kokumin* Nation.

國籍* *kokuseki* Nationalität.

國書* *kokusho* Beglaubigungsschreiben.

國庫* *kokku* Staatskasse.

探 *saguru, sagasu, tan* nachforschen.

探索 *tansaku* Ermittlung.

探偵 *tantei* Detektiv.

習 *narau, shū* üben, lernen.

習慣* *shūkwan* Gewohnheit.

習俗* *shūzoku* Gewohnheit.

設 *mōkeru, setsu* errichten.

設備 *setsubi* Vorbereitung.

設置 *setchi* Errichtung.

設計 *sekkei* Plan.

移 *utsuru, utsusu, i* hinübergehen,
umziehen, übertragen.

移轉 *iten* Umzug.

移民* *imin* Auswanderer.

移住 *ijū* Umzug.

移送 *isō* Übersendung.

移牒 *ichō* Übermittlung.

救 *sukuu, kyū* retten.

救恤 *kyūjutsu* Unterstützung (z. B.
Armer).

救護 *kyūgo* Unterstützung.

救濟 *kyūsai* Unterstützung.

救民 *kyūmin* Unterstützung (Ar-
mer).

控 *hiku, kō* ziehen.

控訴院* *kōsoin* Appellations-
gericht.

控訴 *kāso* Berufung.

控除 *kōjo* Abzug (rechnungsmäßig).

許 *yurusu, kyo* genehmigen.

許可 *kyōka* Genehmigung.

許與 *kyōyo* Genehmigung.

許諾 *kyōdaku* Einverständnis.

許容 *kyōyō* Erlaubnis.

商 *akinai, shō* Handel.

商行爲* *shōkōi* Handelsgeschäft.

商業* *shōgyō* kaufmännisches
Geschäft, Handel.

商人* *shōnin* Kaufmann.

商事會社* *shōji-gaisha* Han-
delsgesellschaft.

商店* *shōten* Laden.

商館* *shōkan* Handelsnieder-
lassung, Handelshaus.

商號* *shōgō* Firmenname.

商標* *shōhō* Handelsmarke.

商品* *shōhin* Handelsware.

執 *toru, shitsu* nehmen.

執行 *shikkō* Ausführung.

執務 *shitsumu* Geschäftsführung.

執達吏* *shittatsuri* Gerichts-
vollzieher.

執事* *shitsuji* Sachwalter.

通 *tōru, kayou, tsū* durchgehen.

通達 *tsūtatsu* Mitteilung.

通知 *tsūchi* Mitteilung.

通行 *tsūkō* Passage.

通行稅* *tsūkō-zei* Fahrsteuer.

通過 *tsūkwa* Vorbeigehen, Pas-
sieren.

通貨 *tsūkwa* die zur Zeit gültige
Münze.

通商 *tsūshō* Handel.

通譯 *tsūyaku* Dolmetschen, Dol-
metscher.

通航 *tsūkō* Meeresfahrt.

通關稅* *tsūkwanzei* Zoll.

異 *kotonaru, i* verschieden sein.

異存* *izon* Einwand.

閉 *tojiru, hei* schließen.

閉店 *heiten* Geschäftsschließung.

閉館 *heikuan* Schließung einer
Behörde.

閉廳 *heichō* Schließung einer Be-
hörde.

閉鎖 *heisa* Verschlüsselung.

理 *osameru, ri* ordnen.

理論* *riron* Theorie.

理事* *riji* Auditeur.

現 *awarereru, gen* erscheinen.

現行法* *genkōhō* gegenwärtig
in Kraft befindliches Gesetz.

現行犯* *genkōhan* Verbrechen
auf frischer Tat.

現在* *genzai* Präsenz.

現狀* *genjō* jetziger Zustand.

現場* *genjō* an Ort und Stelle.

現金* *genkin* bares Geld.

規 *nori, ki* Regel.

規定* *kitēi* Bestimmung.

規則* *kisoku* Verordnung.

規律* *kiritsu* Disziplin.

規約* *kiyaku* Vereinbarung.

船 *fune, sen* Schiff.

船籍* *senzoku* Nationalität eines Schiffes.

船舶* *senpaku* Schiff.

終 *owaru, shū* beenden.

終局* *shūkyoku* schließlich.

情 *nasake, jō* Gefühl.

情狀* *jōjō* Umstände.

情實* *jōjitsu* Umstände, Vorurteil.

掲 *kakageru, kei* aushängen.

掲載 *keisai* Veröffentlichung.

掲示 *keiji* Anzeige.

掲出 *keishutsu* Anzeige.

責 *semeru, seki* haften.

責任* *sekinin* Verantwortung.

責務* *sekinin* Verantwortung.

貨 *kua* Ware.

貨物* *kuabutsu* Ware, Güter.

參 *mairu, san* gehen, teilnehmen.

參事會* *sanjikai* vollziehender Ausschuß.

參事會員* *sanjikaiin* Mitglied desselben.

參事官* *sanjikan* Rat (Titel).

脱 *nugu, nukeru, datsu* ausziehen, entfliehen.

脱法行爲* *dappō kō* Zuwiderhandlung gegen Gesetze.

脱船者* *dassensha* Deserteur (Matrose).

郵* *yū* Poststation.

郵船* *yūsen* Postschiff.

郵便* *yūbin* Post.

專 *moppara, sen* speziell.

專賣 *senbai* Patent.

專權* *senken* Vorrecht.

專屬 *senzoku* ausschließlich zu etwas gehörig.

副 *sou, fuku* daneben sein.

副領事* *fuku-ryōji* Vizekonsul.

副官* *fukkwan* Adjutant.

接 *setsu* berühren.

接待 *settai* Empfang eines Gastes.

接觸 *sesshoku* Berührung.

接手 *sesshu* erhalten.

陳 *noboru, chin* sagen, mitteilen.

陳者 *nobureba* was ich sagen wollte, (ist folgendes:).

陳述 *chinjutsu* Aussage.

寄 *yoru, ki* sich nähern.

寄附 *kifu* Widmung.

寄贈 *kisō* Widmung.

寄託 *kitaku* Auftrag.

寄港 *kikō* Anlaufen eines Hafens.

寄艦 *kikan* Anlaufen eines Hafens (von Kriegsschiffen).

寄宿 *kishuku* übernachten.

區 *ku* Abteilung.

區域* *kuiki* Bezirk.

區劃* *kuwakaku* Bereich.

區裁判所* *kusai bansho* Amtsgericht.

區內* *kunai* innerhalb des Bezirks.

昇 *noboru, shō* steigen.

昇任 *shōnin* Beförderung im Amte.

御 *on, go, gyo* lenken.

停 *tdonareru, tei* zurückhalten.

停止 *teishi* Verbot.

停車場* *teishajō* Station.

停會 *teikwai* Suspension einer Versammlung.

停船 *teisen* Stoppen (von Schiffen).

添 *soeru, ten* beifügen.

添書* *tensho (soesha)* Empfehlungsschreiben.

12 十二畫

傍 *katawara, bō* Seite.

傍觀 *bōkwan* zusehen.

結 *musubu, ketsu* binden.

結果* *kekkuwa* Resultat.

結局* *kekkyoku* Resultat, Ende, endlich.

結末* *ketsumatsu* Erfolg, Ende.

証 *shō* bescheinigen.

証人* *shōnin* Zeuge.

証據* *shōko* Beweis.

証書* *shōsho* Zeugnis.

証明書* *shōmeisho* Bescheinigung.

証明スル *shōmei suru* bescheinigen.

証據立テル *shōkodateru* Beweis erbringen.

証憑* *shōhyō* Beweis.

証券印紙* *shōken inshi* Stempelmarke.

提 *hissageru, tei* in der Hand tragen.

提出 *teishutsu* Überreichung, Be-antragen.

提供 *teikyō* Vorbringen (z. B. eines Beweises).

提携 *teikei* Mitnahme.

着 *tsuku, chaku* ankommen.

着港 *chakkō* Ankunft im Hafen.

着任 *chakuin* Eintreffen auf einem Posten.

着荷* *chakuni* Ankunft einer Ware.

着到 *chakutō* Ankunft.

訴 *uttaeru, su* verklagen.

訴訟 *soshō* Klage.

訴願 *soguran* Beschwerde.

訴狀* *sojō* Klageschrift.

訴追 *sotsui* Ergänzungsklage.

勞 *itawaru, rō* Mitleid haben, sich abmühen.

勞働 *rōdō* Arbeit.

勞務 *rōmu* Arbeit.

勞力* *rōryoku* Arbeitskraft.

勞役 *rōki* Arbeit.

補 *oginaw, ho* ergänzen.

補缺 *hoketsu* Ergänzung.

補充 *hojū* Ergänzung.

補遺 *hoi* Ergänzung.

補助 *hojo* Hilfeleistung.

稅 *zei* Steuer.

稅金* *zeikin* Steuerbetrag.

稅法* *zeihō* Steuergesetz.

稅則* *zeisoku* Bestimmungen über Bestenerung.

稅目* *zeimoku* Steuertabelle.

稅率* *zeiritsu* Zolltarif.

税関* *zeikuan* Zollamt.
 税務署* *zeimusho* Steueramt.
 税務官* *zeimukuan* Steuerbeamter.

最 *mottomo*, *sai* höchst.

最恵國* *saikrikoku* Meistbegünstigungsland.

最高權力* *saikō kuryoku* höchste Gewalt.

順 *shitagan*, *jun* folgen.

順序* *junjo* der Reihe nach.

貴 *tattoi*, *ki* gehrt.

貴下* *kika* Hochwohlgeboren.

貴國* *kikoku* Ihr Land.

貴官* *kikuan* Sie.

貴職* *kishoku* Sie.

統 *suberu*, *tō* vereinigen.

統一 *tōitsu* Vereinigung, Kartell.

統治 *tōchi* Regieren.

統監 *tōkan* Kontrolle (Titel des Statthalters von Korea); 統監

府* *tōkanfu* die entsprechende Behörde.

統計 *tōkei* Statistik.

強 *shūru*, *tsuyoi*, *kyō* zwingen, stark.

強制的 *kyōseiteki* zwangsweise.

強制執行* *kyōsei shikkō* Zwangsvollstreckung.

強硬* *kyōkō* hartnäckig.

惠 *megumi*, *kei* Gnade.

惠贈 *keisō* Geschenk.

惠恤 *keijutsu* Unterstützung.

無 *nashi*, *mu* (ist) nicht.

無効* *mukō* kraftlos, wirkungslos.

無代價* *mudaika* Unentgeltlichkeit.

無賃* *muchin* unentgeltlich.

猶 *nao*, *yū* noch.

猶豫 *yūyo* Verzögerung.

開 *hiraku*, *kai* öffnen.

開廳 *kaishō* Eröffnung einer Behörde.

開業 *kaigyō* Eröffnung eines Geschäfts.

開店 *kaiten* Eröffnung eines Ladens.

開會 *kaikai* Eröffnung einer Versammlung.

詐 *itsuaru*, *sa* betrügen.

詐欺 *sagi* Betrug.

詐偽 *sagi* Betrug.

詐欺取財* *sagi shuzai* Betrug (juristisch).

貿 *bō* Tausch.

貿易 *bōeki* Außenhandel.

貿易額* *bōekikaku* Wert desselben.

貿易年表* *bōeki nempyō* jährlicher Handelsbericht.

登 *noboru*, *nobosu*, *tō* besteigen, besteigen machen.

登記 *tōki* Eintragung.

登録 *tōroku* Registratur.

登簿噸數* *tōbo tonsū* Register-tonne.

棧 *san* kleine Brücke.

棧橋* *sambashi* Schiffsbrücke.

給 *tamanu*, *kyū* verleihen.

給水 *kyūsui* Verteilung des Leitungswassers.

給與 *kyūyo* geben.

給料* *kyūryō* Gehalt.

逮 *tai* erreichen.

逮捕 *taiho* Festnahme.

就 *tsuku, shū, ju* folgen.

就任 *shūnin* Antritt des Postens.

就職 *shūshoku* Antritt des Postens.

費 *tsuiyasu, hi* verschwenden.

費用* *hiyō* Kosten.

援 *tasukeru, en* helfen.

援助 *enjo* Hilfeleistung.

援護 *engo* Hilfeleistung.

期 *ki* Periode.

期限* *kigen* Zeitdauer, Periode.

期間* *kikan* Periode.

期日* *kijitsu* Termin.

期滿免除* *kinan menjo* Verjäh rung.

期節* *kisetsu* Zeitpunkt.

港 *minato, kō* Hafen.

港内* *kōnai* innerhalb des Hafens.

港務部* *kōmubu* Hafenamt.

報 *hō* benachrichtigen.

報知 *hōchi* Mitteilung.

報告 *hōkoku* Bericht.

發 *ha(o)tsu* Ausbruch.

發覺 *スル hakkaku suru* entdeckt werden.

發起人* *hokkinin* Gründer.

13 十三畫

準 *nazoraru, jun* zum Muster nehmen, Reihenfolge.

準據 *junkyō* Reihenfolge.

準用 *junyō* Reihenfolge.

會 *au, kwai* zusammentreffen.

會社* *kwaisha* Gesellschaft.

會合 *kwaigō* Versammlung.

會議 *kwaigi* Versammlung.

會計 *kwaikai* Rechnung.

會見 *kwaiken* Zusammenkunft.

號 *gō* Nummer.

號令* *gōrei* Kommando.

募 *tsunoru, bo* sammeln.

募集 *boshū* Sammlung.

募債 *bosai* Aufnahme einer Anleihe.

搭 *tō* Turm.

搭載 *tōsai* Laden (von Schiffsgütern).

蔑 *naigashiro ni suru, betsu* verachten.

蔑如 *betsujo* Verachtung.

敬 *uyamau, kei* verehren.

敬承* *keishō* ergebenste Kenntnisnahme.

敬具* *keigu* ergebenst.

敬白* *keihaku* ergebenst.

敬意* *keiugehrtes* Einverständnis.

碇 *ikari, tei* Anker.

碇泊 *teihaku* Ankern.

運 *hakobu, un* transportieren.

運送船* *unsōsen* Transportschiff.

運賃* *unchin* Fracht.

運搬 *umpan* Transport.

運輸 *ungu* Transport.

運轉手* *untenshu* Steuermann.

照 *teru, shō* strahlen.

照會 *shōkwai* Mitteilung.

經 *heru, kei (kyō)* passieren, durchgehen.

經由* *keiyū* durch.

經過 *keikwa* Verlauf.

經緯度* *kei-i-do* Breiten- und Längengrad.

經理部* *keiribu* Proviantamt.

義 *gi* Rechtllichkeit.

義務* *gimu* Pflicht.

義捐金* *ginkin* Beitrag.

舳 *hashike, fu* Boot.

舳船* *hashikebune* Boot.

損 *sokonau, son* Schaden.

損害 *songai* Schaden.

損害賠償* *songai baishō* Schadenersatz.

損失 *sonshitsu* Verlust.

携 *tazusaeru, kei* tragen.

携帶 *スル kiritai suru* bei sich tragen, mitnehmen.

禁 *kin* verbieten.

禁制 *kinsai* Verbot.

禁止 *kinshi* Verbot.

禁令* *kinrei* Verbot.

意 *kokorobase, i* Wille, Meinung.

意義* *igi* Begriff.

意味* *imi* Begriff.

意見* *iken* Meinung.

傳 *tsutawaru, tsutaeru, den* übermitteln werden, übermitteln.

傳播 *dempa* Verbreitung.

傳達 *dentatsu* Übermittlung.

當 *ataru, ateru, tō* treffen, zielen.

當該* *tōgai* betreffend.

當時* *tōji* seinerzeit.

當事者* *tōjisha* der Betreffende.

當路者* *tōrosha* der Betreffende.

搜 *sagasu, sō* suchen.

搜查 *sōsa* Ermittlung.

搜索 *sōsaku* Ermittlung.

資 *shi* Kapital, Schatz.

資格* *shikaku* Fähigkeit.

資産* *shisan* Vermögen.

督 *suberu, toku* beherrschen.

督促 *スル tokusoku suru* anfordern.

解 *toku, kai* lösen.

解職 *kaishoku* Entlassung aus dem Amte.

解任 *kainin* Entlassung aus dem Amte.

解雇 *kaiko* Dienstentlassung.

解放 *kaihō* Entlassung.

廉 *ren* billig.

塩 *shio, en* Salz.

塩務局* *emmukioku* Salzamt.

斟 *kumu, shin* schöpfen.

斟酌 *shinshaku* Erwägung.

該 *gai* passend, besagt.

該當 *スル gaitō suru* betreffen.

農 *nō* Landwirtschaft.

農商務省* *nōshōmushō* Ministerium für Handel und Ackerbau.

農業* *nōgyō* Landwirtschaft.

農民* *nōmin* Bauer.

14 十四畫

遞 *tei* ändern.

遞信省* *teishinshō* Verkehrsministerium.

遞送 *teisō* Übersendung.

模 *bo, mo* Imitation.

模造 *mozō* Imitation.

模擬 *スル mogi suru* verfälschen.

署 *sho* ernennen, Amt.
 署長* *shochō* Bureauvorstand.
 署名 *shomei* Unterzeichnung.
 領 *osameru, ukeru, ryō* regieren, erhalten.
 領事* *ryōji* Konsul.
 領海* *ryōkai* Meeresgebiet.
 領國* *ryōkoku* Landgebiet.
 領土* *ryōdo* Gebiet.
 領域* *ryōiki* Bereich.
 管 *kuda, kuan* Röhre.
 管轄 *kwan-katsu* Zuständigkeit.
 管理 *kuanri* Verwaltung.
 管下* *kwan-ka* im Amtsbezirk.
 誕 *umareru, tan* geboren werden.
 誕生 *tanjō* Geburt.
 偽 *itsuwaru, gi* fälschen.
 偽造 *gizō* Fälschung.
 說 *toku, setsu* erklären.
 說諭 *setsuyu* Warnung.
 說明 *setsumei* Erklärung.
 滿 *michiru, man* voll sein.
 滿期* *manki* Ende der Periode.
 滿足 *manzoku* zufrieden.
 罰 *batsu* bestrafen.
 罰金* *bakkin* Strafgeld.
 精 *kucashii, sei* genau.
 精密* *seimitsu* genau.
 精確* *seikaku* sicher.
 精細* *seisai* genau.
 認 *mitomeru, nin* anerkennen.
 認可 *ninka* Genehmigung.
 認許 *ninkyō* Genehmigung.
 認諾 *nindaku* Einverständnis.
 認定 *nintei* Anerkennung.

維 *i* Seil.
 維持 *iji* Erhaltung.
 誤 *ayamaru, go* einen Fehler begehen.
 誤記 *goki* sich verschreiben.
 誤解 *gokai* Mißverständnis.
 摘 *tsumu, teki* pflücken.
 摘要* *tekiyō* Auszug, Hauptinhalt.
 摘要欄* *tekiyō-ran* Rubrik.
 閣 *takadono, kaku* Palast.
 閣下* *kakka* Exzellenz.
 僑 *kyō* sich aufhalten.
 僑居 *kyōkyo* temporärer Aufenthalt.
 輕 *karui, kei* leicht.
 輕重* *keijū, keichō* leicht und schwer.
 輕減 *keigen* Erleichterung.
 輕罪* *keizai* Vergehen.
 違 *tagau, i* zuwiderhandeln.
 違反 *ihan* Zuwiderhandlung.
 違犯 *ihan* Zuwiderhandlung.
 違警罪* *ikeizai* Übertretung, Polizeidelikt.
 監 *kan* regieren.
 監督 *kantoku* Kontrolle, Kontrolleur.
 監査 *kansa* Kontrolle.
 監事* *kanji* Kontrolleur.
 遺 *nokosu, i* zurücklassen.
 遺產* *isan* Nachlaß.
 遺產執行人 *isan shikkōnin* Nachlaßverwalter.
 遺失物* *ishitsubutsu* verlorener Gegenstand.
 遺憾* *ikan* Bedauern.

・ 15 十五 畫

- 審 *tsumabiraka, shin* genau.
 審查 *shinsa* Untersuchung.
 審問 *shimmon* Verhör.
 審判 *shimpan* Verurteilung.
 審議 *shingi* Beratung.
 增 *masu, zō* vermehren.
 增加 *zōka* Zunahme.
 增率* *zōritsu* Erhöhung der Steuersätze.
 增稅 *zōzei* Zunahme der Steuern.
 爾 *ji* nahe.
 爾來* *jirai* seit.
 調 *totonoeu, shiraberu, chō* in Ordnung bringen, untersuchen.
 調查 *chōsa* Untersuchung.
 調和 *chōwa* Vergleich.
 調訂 *chōtei* Vergleich.
 賦 *fu* erheben.
 賦課 *fukka* Versteuerung.
 賜 *tamawaru, shi* verleihen.
 賜暇* *shika* Urlaub.
 衝 *ataru, shō* stoßen.
 衝突 *shōtotsu* Zusammenstoß.
 慣 *nareru, kuan* sich gewöhnen.
 慣習* *kuanshū* Gewohnheit.
 慣行* *kuankō* Gewohnheit.
 慣例* *kuanrei* nach der Regel.
 遭 *au, sō* treffen.
 遭難 *sōnan* Zustoßen eines Unglücks.
 遭遇 *sōgū* treffen.
 適 *kanau, teki* passen.
 適用 *tekiyō* Anwendung.
 適當 *tekito na* geeignet.

- 賣 *uru, bai* verkaufen.
 賣買 *baibai* Ver- und Einkauf.
 賣却 *baikyaku* Verkauf.
 賣拂 *uriharai* Verkauf.
 賣掛代金* *urikake daikin* Kaufgeld.
 締 *musubu, tei* zusammenbinden.
 締結 *teiketsu* Verbindung.
 締盟國* *teimeikoku* Vertragsmacht.
 締約 *teiyaku* Vertrag.
 駐 *todomaru, chū* sich aufhalten.
 駐在 *chūzai* Aufenthalt.
 駐劄 *chūsatsu* Aufenthalt.
 請 *kou, ukuru, sei* ersuchen.
 請求 *seikyū* Ersuchen, erhalten.
 請待 *shōtai* Einladung.
 請願 *seigwan* Bittgesuch.
 徵 *mesu, chō* erheben.
 徵集 *chōshū* Aushebung.
 徵募 *chōbo* Aushebung.
 徵兵* *chōhei* militärische Aushebung.
 徵發 *chōhatsu* Konskription.
 廢 *yameru, hai* aufgeben.
 廢官 *haikwan* Abschaffung eines Amtes.
 廢止 *haishi* Aufgabe.
 廢職 *haishoku* Abschaffung einer Behörde.
 廢業 *haigyō* Geschäftsaufgabe.
 賞 *homeru, shō* loben.
 賞狀* *shōjō* Anerkennungsschreiben.

樞 *sū* Wichtigkeit.

樞密議官* *sūmitsu gikwan* Geheimrat.

樞密院 *sūmitsuin* der (japan.) geheime Staatsrat.

罹 *kakaru, ri* verwickelt werden.

罹災* *risai* Unglück.

褒 *homeru, hō* preisen.

褒狀* *hōjō* Anerkennungs-schreiben.

16 十六畫

遵 *shitagau, jun* folgen.

遵守 *junshu* Folgeleistung.

遵奉 *junpō* Folgeleistung.

遵法 *junpō* gesetzesgemäß.

諸 *moromoro, sho* verschieden.

諸般 *shohan* verschieden.

輸 *yu* transportieren.

輸出 *yushutsu* Ausfuhr.

輸入 *yunyū* Einfuhr.

輸送 *yusō* Transport.

還 *kaeru, kaesu, kwan* zurückkehren, zurücksenden.

還附 *kuampu* zurücksenden.

還幸 *kuankō* Rückkehr (vom Kaiser).

辨 *wakinaeru, ben* unterscheiden.

辨濟 *bensai* Entschädigung.

辨償 *benshō* Entschädigung.

辨論 *benron* Plädoyer.

辨護士* *bengoshi* Rechtsanwalt.

辨理公使* *benri kōshi* Minister-resident.

獨 *hitori, doku* allein.

獨逸* *Doitsu* Deutsch.

獨立 *dokuritsu* Unabhängigkeit.

確 *tashika, kaku* sicher.

確定 *kakutei* fest bestimmt.

確實* *kakujitsu* sicher.

確答 *kakutō* bestimmte Antwort.

確認 *kakunin* Anerkennung.

整 *tatoneru, sei* ordnen.

整理 *seiri* Ordnung.

整頓 *seiton* Ordnung.

17 十七畫

購 *aganau, kō* kaufen.

購求 *kōkyū* Einkauf.

購買力* *kōbairyoku* Kaufkraft.

豫 *arakajime, yo* vorläufig.

豫備 *yobi* Reserve.

豫告 *yokoku* vorläufige Mitteilung.

豫定 *yotei* vorläufige Bestimmung.

豫算 *yosan* Etat.

豫期 *yoki* Vermutung, Erwartung.

豫防 *yobō* Vorbeugung.

擬 *maneru, gi* nachmachen.

擬造 *gizō* Imitation.

縣 (*agata*), *ken* Departement.

縣廳* *kenchō* Gouvernement.

縣知事* *kenchiji* Gouverneur.

縣會* *kenkuwai* Ken-Versammlung.

縣參事會* *kensanjikwai* Ken-Magistratsversammlung.

縣下* *kenka* innerhalb des Kens.

營 *itonamu, ei* betreiben.

營業 *eigyō* Gewerbe.

營利* *eiri* Gewinn.

檢 *ken* nachsehen.

檢証 *kenshō* Besichtigungsattest.

檢測 *kensoku* Untersuchung.

検査 *kenša* Untersuchung.

檢疫* *keneki* Quarantäne.

檢事* *kenji* Staatsanwalt.

檢事正* *kenjisei* erster Staatsanwalt.

檢事長* *kenjichō* Oberstaatsanwalt.

檢閱 *kenetsu* Prüfung.

謄 *tō* abschreiben.

謄本* *tōhon* Abschrift.

謄寫 *スル tōsha suru* abschreiben.

懇 *nengoro, kon* freundlich.

懇切* *konsetsu* freundlich.

懇意* *kon-i* Freundschaft.

18 十八畫

轉 *korobu, ten* rollen.

轉任 *tennin* Versetzung.

轉宅 *tentaku* Umzug.

轉送 *tensō* Übersendung.

歸 *kaeru, ki* zurückkehren.

歸化 *kikwa* Naturalisation.

歸國 *kikoku* Rückkehr nach der Heimat.

歸省 *kisei* Rückkehr nach der Heimat.

歸廳 *kichō* Rückkehr ins Amt.

職 *shoku* Amt.

職權* *shokken* Amtsbefugnis.

職務* *shokumu* Amtspflicht.

職責* *shokuseki* Amtspflicht.

職掌 *shokushō* Amtspflicht.

鎮 *shizumeru, chin* beruhigen.

鎮守府* *chinjufu* Kriegshafen.

19 十九畫

類 *tagui, rui* Art.

類焼 *ruishō* Mitverbrennen.

類別 *ruibetsu* Abteilung.

類似 *ruiji* Ähnlichkeit.

懲 *korasu, chō* bestrafen.

懲役* *chōeki* Zuchthaus.

懲罰 *chōbatsu* Bestrafung.

懲戒 *chōkai* Bestrafung.

懲戒處分* *chōkai shobun* Disziplinarbestrafung.

關 *kakawaru, kuan* sich beziehen.

關係 *kwankei* Beziehung.

關聯 *スル kwanren suru* sich beziehen.

20 二十畫

警 *imashimeru, kei* warnen.

警察署* *keisatsusho* Polizeibureau.

警官* *keikwan* Polizeibeamter.

警報* *keihō* Warnung (Sturmwarnung).

警邏 *keira* patrouillieren.

警告 *keikoku* Warnung.

警戒 *keikai* Warnung.

警衛船* *keiseisen* Wachtschiff.

覺 *oboeru, satoru, kaku* kennen, wissen, behalten.

覺書* *oboegaki* Protokoll.

覺知 *kakuchi* Bewußtsein.

覺悟 *kakugo* Gefaßtheit.

議 *gi* Beraten.

議院* *gin* Beratungsgebäude.

議員* *gin* Mitglied des Rats.

議事 *giji* Debatte.

議事堂* *gijidō* Beratungshalle.議案* *gian* Entwurf.議決 *giketsu* Beschluß.議定書* *giteisho* schriftlich niedergelegte Übereinkunft.議長* *gichō* Präsident.議會* *gikwai* Reichstag.議院法* *ginhō* Hausordnung (des Parlaments).欄 *ran* Rubrik.欄内* *rannai* innerhalb der Rubrik.欄外* *rangwai* außerhalb der Rubrik.

21 二十一畫

鐵 *kurogane, tetsu* Eisen.鐵工所* *tekkōsho* Eisenwerk.鐵條* *tetsujō* Schiene.鐵道* *tetsudō* Eisenbahn.鐵管* *tekkwan* Eisenrohr.鐵路* *tetsuro* Schienenweg.鐵橋* *tekkyō* eiserne Brücke.變 *kawaru, hen* sich ändern.變化 *henkwa* Veränderung.變更 *henkō* Veränderung.變遷 *hensen* Veränderung.

22 二十二畫

權 *ken* Recht.權利* *kenri* Recht (im subjektiven Sinne).權能* *kennō* Fähigkeit.權力* *kenryoku* Macht.權限* *kenzen* Befugnis.權衡* *kenkō* Gleichmäßigkeit.鑑 *kagami, kan* Spiegel.鑑札* *kansatsu* Erlaubnisschein.鑑別* *kambetsu* Unterscheidung.鑑査 *kansa* Untersuchung.鑑定 *kantei* Begutachtung.聽 *kiku, chō* hören.聽許 *chōkyo* Genehmigung.聽衆* *chōshū* Zuhörer.聽取書* *kikitorisho* Protokoll.

24 二十四畫

囑 *shoku* auftragen.囑託 *shokutaku* Auftrag.釀 *kamosu, jō* brauen.釀造 *jōzō* Brauen.讓 *yuzuru, jō* übertragen.讓渡 *jōto* Übertragung.讓步 *jōho* Zurücktreten.

25 二十五畫

觀 *miru, kwan* sehen.觀念 *kwannen* Begriff.觀察 *kwansatsu* Beobachtung.

27 二十七畫

廳 *chō* Behörde.廳務* *chōmu* Amtsgeschäft.廳務代理* *chomu dairi* vertretender Leiter der Amtsgeschäfte.

Liste häufig vorkommender, zwei begriffliche Gegensätze
enthaltender Komposita.

大 小	<i>daishō (okii, chiisai)</i> groß und klein.	增 減	<i>zōgen (masu, heru)</i> Zu- und Abnahme.
長 短	<i>chōtan (nagai, mijikai)</i> lang und kurz.	醜 美	<i>shūbi (minikui, utsukushii)</i> häßlich und hübsch.
廣 狹	<i>kwōkyō (hiroī, semai)</i> breit und schmal.	加 減	<i>kagen (kawageru, heru)</i> Zu- und Abnahme (s. auch S. 274).
深 淺	<i>shinsen (fukai, asai)</i> tief und seicht.	善 惡	<i>zennaku (yoi, warui)</i> gut und böse.
縱 橫	<i>jūō (tate, yoko)</i> horizontal und vertikal.	高 下	<i>kōge (takai, hikui)</i> hoch und niedrig.
緩 急	<i>kankyū (yuruyaka, isogu)</i> langsam und schnell.	難 易	<i>nani (katai, yasui)</i> schwer und leicht.
遲 速	<i>chisoku (osoi, hayai)</i> langsam und eilig.	朝 夕	<i>chōseki (asa, ban)</i> Morgen und Abend.
貧 富	<i>himpu (muzushii, tomu)</i> arm und reich.	晝 夜	<i>chūya (hiru, yoru)</i> Tag und Nacht.
貴 賤	<i>kisen (tattoi, iyashii)</i> edel und unedel.	寒 暖	<i>kandan (samui, nukui)</i> kalt und warm.
老 若	<i>rōjaku (oi, wakai)</i> alt und jung.	賢 愚	<i>kengu (kashikoi, oroka)</i> klug und dumm.
上 下	<i>jōge (ue, shita)</i> oben und unten.	巧 拙	<i>kōsetsu (takumi, tsutanai)</i> geschickt und ungeschickt.
左 右	<i>sayū (hidari, miagi)</i> links und rechts.	前 後	<i>zengo (mae, ushiro)</i> vorn und hinten.
遠 近	<i>enkin (tōi, chikai)</i> weit und nah.	新 古	<i>shinko (atarashii, furui)</i> neu und alt.
黑 白	<i>kokubyaku (kuroi, shiroi)</i> schwarz und weiß.	晴 雨	<i>seiu (hareru, ame)</i> heiteres Wetter und Regen.
銳 鈍	<i>eidon (surudoī, nibui)</i> scharf und stumpf.	晴 雲	<i>seidon (hareru, kumoru)</i> heiter und trübe.
硬 軟	<i>kōnan (katai, yawarakai)</i> hart und weich.	山 川	<i>sansu (yama, kawa)</i> Berg und Fluß.
男 女	<i>nannyo (otoko, onna)</i> Mann und Weib.	都 鄙	<i>tohi (miyako, inaka)</i> Stadt und Land.
官 民	<i>kwannin (ōyake, tami)</i> amtlich und privat.	內 外	<i>naigwai (uchi, soto)</i> innen und außen.
公 私	<i>kōshi (ōyake, watakushi)</i> öffentlich und privat.		

朝 野	<i>chōya</i> (<i>chō</i> außer Morgen auch Hof, <i>no</i>) amtlich und privat.	南 北	<i>namboku</i> (<i>minami</i> , <i>kita</i>) Süden und Norden.
海 陸	<i>kairiku</i> (<i>umi</i> , <i>oka</i>) Meer und Land.	順 逆	<i>jungyaku</i> (<i>shitagau</i> , <i>sakarau</i>) gehorsam und ungehorsam.
水 陸	<i>suiriku</i> (<i>mizu</i> , <i>oka</i>) Meer und Land.	有 無	<i>umu</i> (<i>aru</i> , <i>nashi</i>) sein und nicht sein.
淡 濃	<i>tannō</i> (<i>asai</i> , <i>koi</i>) hell und dunkel.	善 怒	<i>kido</i> (<i>yorokobu</i> , <i>ikaru</i>) fröhlich und ärgerlich.
東 西	<i>tōzai</i> (<i>higashi</i> , <i>nishi</i>) Osten und Westen.	哀 樂	<i>airaku</i> (<i>kanashimu</i> , <i>tanoshimu</i>) traurig und vergnügt.

Bücherschau.

Buddhist and Christian Gospels being Gospel Parallels from Pāli Texts, now first compared from the Originals by Albert J. Edmunds. Third and complete edition. Edited with Parallels and Notes from the Chinese Buddhist Tripitaka by M. Anesaki.

Das vorliegende Werk ist hervorgegangen aus einzelnen Aufsätzen, welche im Jahre 1900 und 1901 im „Open Court“ in Chikago erschienen sind, und ist der erste Versuch, buddhistische und christliche Lehren auf Grund der Pālitexte zu vergleichen; denn die früheren ähnlichen Versuche andrer Autoren, wie Spence Hardy und Rudolf Seydel, beruhen hauptsächlich auf singhalesischen oder chinesischen nachchristlichen Texten. Das ganze Werk soll später in ein großes Sammelwerk, betitelt: *Cyclopaedia Evangelica*, an English Documentary Introduction to the four Gospels, eingereiht werden.

In der Vorrede zur zweiten Auflage hat Edmunds seinen Standpunkt dargelegt: „Keine Entlehnung wird in diesen Parallelen weder auf seiten des Buddhismus noch auf seiten des Christentums behauptet. Wir bieten keine Theorie, sondern geben die Parallelen als Tatsachen. Sie gehören zum mindesten einer Gedankenwelt an, die dem ganzen Orient gemeinsam ist.“ Dieser vorsichtige Standpunkt ist sehr zu billigen, zumal, wie der Verfasser selbst weiterhin bemerkt, die Parallelen hauptsächlich in den Gedanken, nicht in den Worten hervortreten.

Das Prinzip des Verfassers bei der Vergleichung der Pālidarstellungen mit denen des Neuen Testaments ist folgendes: Wenn die Darstellung eines Evangeliums sich der der Pālitexte mehr nähert als die der andern Evangelien, so wird nur die erstere aufgeführt, sonst wird die des Markus bevorzugt. Wenn Markus keine entsprechende Darstellung hat, so gibt der Verfasser dem Evangelium des Matthäus den Vorzug vor dem des Lukas. Selten werden die Apostelgeschichte, Briefe und die Apokalypse zur Vergleichung angeführt.

Viele Parallelen werden zum erstenmal gezogen, andre beruhen auf Anregungen von bekannten Forschern, wie Max Müller, Renan, Beal, Rhys Davids, Oldenberg, Fausbüll, Aiken usw.

Der Herausgeber der vorliegenden dritten Auflage, Anesaki, der sich mit ähnlichen vergleichenden Studien beschäftigt, hat in dieser Ausgabe noch Parallelen aus den ins Chinesische übersetzten Āgamas in chinesischem Texte und englischer Übersetzung hinzugefügt. Für ihn ist es ein unleugbares Faktum, daß die Āgamas, die dem Nordbuddhismus angehören, und die Nikāyos des Südbuddhismus einer und derselben Quelle entstammen. Er ist der Ansicht, daß eine Vergleichung der beiden Quellen geeignet ist, Licht auf den Inhalt und Ursprung der buddhistischen Schriften zu werfen,

und er hofft zugleich, daß ein Werk, wie das vorliegende, zum gegenseitigen Verständnis des Christentums und des Buddhismus und der auf ihnen beruhenden Zivilisation führen wird.

Den Parallelen wird eine ausführliche historische Einleitung von S. 1—52 vorausgeschickt, welche in folgende Abschnitte zerfällt:

- a) Das Alter der Pālitexte, S. 1—9.
- b) Stellung der Suttas, die von der Geburt Buddhas handeln, im Kanon, S. 9—11.
- c) Die christlichen Berichte über die Kindheit Jesu, S. 11—23.
- d) Über die Möglichkeit eines Zusammenhanges zwischen Christentum und Buddhismus, S. 23—52.

Die Pālitexte waren wenigstens mündlich zur Zeit des großen Asoka, des buddhistischen Konstantin, vorhanden. Bekanntlich hat dieser Fürst auf drei Felsen in verschiedenen Gegenden Indiens und in zwei Alphabeten die Namen von fünf griechischen Herrschern, darunter Ptolemäus Philadelphus, eingraviert, zu denen er Gesandte geschickt, und in deren Ländern die Religion des Buddha angenommen worden sei. Diese Angaben werden durch die Ceylonchroniken bestätigt. Derselbe König empfiehlt auf dem Felsen von Bairat Mönchen, Nonnen und Laien das Studium verschiedener Teile der Schrift, deren Titel zum großen Teil mit den heute vorhandenen Pālitexten identifiziert werden können. Nach den Chroniken von Ceylon berief Asoka auch ein Konzil, in welchem der Kanon der Schriften endgültig festgesetzt wurde, und die Glaubwürdigkeit der Nachrichten dieser Chroniken, die zum mindesten älter als das 5. Jahrhundert n. Chr. sind, ist durch neu gefundene Inschriften bestätigt worden. Nach denselben Chroniken soll der buddhistische Kanon ungefähr 40 Jahre v. Chr. schriftlich fixiert worden sein, nachdem also der Text mehrere Jahrhunderte hindurch von der Schule der Rezipitoren mündlich überliefert worden war. Eine solche Schule von Rezipitoren wird nicht nur auf Inschriften des 3. und 2. Jahrhunderts v. Chr., sondern auch in den alten Kommentaren und dem Kanon selbst sowie in den »Fragen des Königs Milindo« (Menander) um 100 v. Chr. erwähnt.

Vom 1. Jahrhundert der christlichen Ära an ging eine Anzahl von Missionaren und Übersetzern nach China, wo sie die heiligen Bücher ins Chinesische übertrugen. Zuerst vorzugsweise die der Mahāyānaschule, die damals emporkam, später um die Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. auch die der Hinayānaschule. Der schon erwähnte japanische Gelehrte Anesaki ist jetzt dabei, diese für die Vergleichung mit den Pālitexten wichtigen chinesischen Übersetzungen in eine fremde Sprache zu übertragen. In der kritischen Analyse der buddhistischen Schriften ist noch viel zu tun. Unsere jetzige Kenntnis entspricht etwa derjenigen des Neuen Testaments am Ende des 18. Jahrhunderts. Was vor allen Dingen getan werden müßte, ist, diejenigen Stellen zusammenzustellen, die den verschiedenen Rezensionen gemeinsam sind. Burnouf hat dies 1852 begonnen, starb aber leider zu früh. Edmunds ist der Meinung, daß sich auf diese Weise alle Pālitexte als fundamentale ursprüngliche Dokumente erweisen werden. Sicherlich ver-

halte sich dies so mit den Legenden über die Geburt Buddhas, die bisher als spät entstanden beargwöhnt worden seien. In einem kurzen Artikel gibt er hierfür die nötigen Nachweise.

Im Zusammenhange damit steht die darauf folgende längere Abhandlung über die Behandlung der Kindheit Jesu in den verschiedenen Evangelien und späteren Schriften. Edmunds findet in der Geburt Christi von einer Jungfrau Spuren der zoroastrischen Lehre. Die Frage, ob der Evangelist Lukas bei seiner Darstellung der Kindheit Jesu die Kindheitslegende von Buddha benutzt hat, hängt mit der Frage zusammen, ob der Evangelist überhaupt den buddhistischen Kanon benutzt haben könne, und diese wird im letzten Abschnitt behandelt, der über die Möglichkeit eines Zusammenhanges zwischen Christentum und Buddhismus handelt. Zu diesem Zwecke gibt der Verfasser auf Grund der hier und da verstreuten Nachrichten bei griechischen und römischen Schriftstellern sowie von Münzenfunden in neuester Zeit eine ausführliche Darstellung der Ausbreitung des Buddhismus, besonders nach Westen, nach Persien und Baktrien, sowie der Beziehungen von Indien und den westlichen Kulturländern der alten Zeit.

Der Buddhismus war zur Zeit der Entstehung des Christentums die mächtigste Religion, die noch durch Missionstätigkeit in der Ausbreitung begriffen war. Bekanntlich fand sie in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. auch in China Eingang. Es gibt auch einzelne Nachrichten, die uns einen größeren Einfluß des Buddhismus auf die westliche Kultur vermuten lassen. Es wird von einer Hindukolonie in Armenien berichtet, die vom 1. bis 4. Jahrhundert n. Chr. bestand; und es ist bekannt, daß indische Fabeln Eingang in den Talmud gefunden haben. So ist es auch nicht unmöglich, daß buddhistische Ideen bis an die Grenzen von Palästina gedrungen sind, wenngleich uns bestimmte Nachrichten darüber fehlen, und daß der heidnische Apostel Lukas von diesen Ideen Kenntnis erlangt haben kann. Edmunds stellt nämlich die nicht unwahrscheinliche Hypothese auf, daß der Evangelist Lukas bei der Darstellung der Kindheitsgeschichte Jesu von buddhistischen Ideen beeinflusst worden ist. Der allgemeine Grundsatz, den er vorsichtigerweise bei dieser Untersuchung befolgt, ist folgender: *„Our principle should be to regard nothing as borrowed unless proven by express reference, by identity of text or sequence of narrative, accompanied with demonstrable intercourse“* (S. 23). Edmunds macht nun darauf aufmerksam, daß gerade diejenigen Punkte, welche Lukas vor andern Evangelisten eigentümlich sind und, wie jetzt von den Kritikern zugestanden wird, fast alle Erdichtungen sind — z. B.: Die Theorie von einer geistigen Kraft, die die Mutter *„überschattet“*; die Vision der Freude der himmlischen Heerschaaren durch einen Eremiten (die Hirten bei Lukas); der Lobgesang der Engel; die Weissagung über die Laufbahn des Heilands durch einen bejahrten Eremiten, der auf seine Ankunft geharrt hat —, wichtige Bestandteile der buddhistischen Legende sind und dort in derselben Reihenfolge wie im Lukas auftreten. In dem Lobgesang der Engel bei Lukas findet er sogar eine teilweise wörtliche Übereinstimmung mit dem entsprechenden buddhistischen Texte S. 47. Daß die Ausdrucksweise beider Texte zum

mindesten ähnlich ist, muß zugegeben werden. Edmunds glaubt nicht an eine direkte Entlehnung, hält es aber für mehr als einen bloßen Zufall, daß der heidnische Evangelist, der, wie erwähnt, allein die meisten dieser Geschichten erzählt, einige der bemerkenswertesten Erzählungen der buddhistischen Legende berührt haben sollte.

Edmunds geht nicht so weit wie Seydel, der eine Beeinflussung des ganzen Christentums durch den Buddhismus annahm, sondern glaubt, daß der Einfluß sich nur auf Lukas, vielleicht auch auf Johannes erstrecke, während der spätere Buddhismus, wie Beal behauptet hat, vom Christentum beeinflußt sein kann.

Am Schlusse der historischen Einleitung gibt der Verfasser auf S. 49 bis 52 eine interessante Vergleichung der beiden Religionen und ihrer Stifter, zum Teil mit Bezug auf Schopenhauer, und hebt in klarer Weise die Verschiedenheiten und Ähnlichkeiten derselben hervor. (Vgl. *Wochenschrift für klassische Philologie* 1907, Nr. 25.)

R. LANGE.

Japanese Conversation-Grammar, with numerous reading lessons and dialogues, by Hermann Plaut. 1905. Julius Groos, Heidelberg.

This neat little blue book of 400 pages is designed to help English-speaking students to a thorough knowledge of colloquial Japanese. The grammatical exposition does not differ materially from that in Prof. Dr. Lange's "Lehrbuch," though it is quite differently arranged. The specimens of colloquial style are entirely new.

Excepting the sentences used to illustrate the grammatical exposition and the sprightly dialogues appended to each of the forty-two lessons, the colloquial material consists of continuous narratives and descriptions. The style is irreproachable, and the vocabulary is well chosen. Contrasted with these delightful selections the short, disconnected sentences of the older book prepared by Prof. Dr. Lange appear at a disadvantage. But considered from a pedagogical point of view the new book is weak.

The author seems to have in mind the typical German student of modern languages, who has had considerable experience in linguistic work and needs very little assistance in mastering the grammar of a strange tongue. But Englishmen are as a rule very slow to learn foreign languages. This, by the way, is one great reason for the wide diffusion of their own language. One who would write a grammar for English-speaking people must keep this fact in mind and observe pedagogical principles. The book before us does well in teaching the inflections of the verb and the adjective at the start; but its method is too summary, and the exercises are not properly adapted to the grammatical exposition.

This is not the place to criticize the author's use of the English. In more or less literal translations from the Japanese it is of course unreasonable to expect of any one a perfect English style; but this consideration

by no means justifies all the mistakes in the book. Happily the author's Japanese far surpasses his English.

It is gratifying to the writer of this review to observe that the author has adopted the terms "numerative" and "subordinative."

Omitting obvious typographical errors I venture to suggest the following corrections:—

Page 5, the word *hito* unmodified is always more or less indefinite and may not be translated "the man;" p. 39, the author's rule would require the form *mi-beki*, whereas *miru-beki* is proper; p. 76, in the paradigm of the verb the future form *tabe-nakarō*, which rarely occurs, should not displace the much more usual *tabe-mai*; p. 94, the *o* in *Yōroppa* is long; p. 118, the rule (99) was formulated too hastily—the expressions *aru koto wa aru* and *nai koto wa nai* are not parallel; p. 135, *kodomo ni shite wa* is to be rendered "for a child," not "as for a child;" p. 221 it is fanciful to find *aru* in the passive termination, as comparison with the causative termination will show; p. 283, *ni made* is not used "only locally;" p. 296, the *sa* in *sayō sa* is quite different from the *sa* "at the head of a sentence."

CHRISTOPHER NOSS.

This book should be returned to
the Library on or before the last date
stamped below.

A fine of five cents a day is incurred
by retaining it beyond the specified
time.

Please return promptly.

~~DUE NOV 11 1888~~

